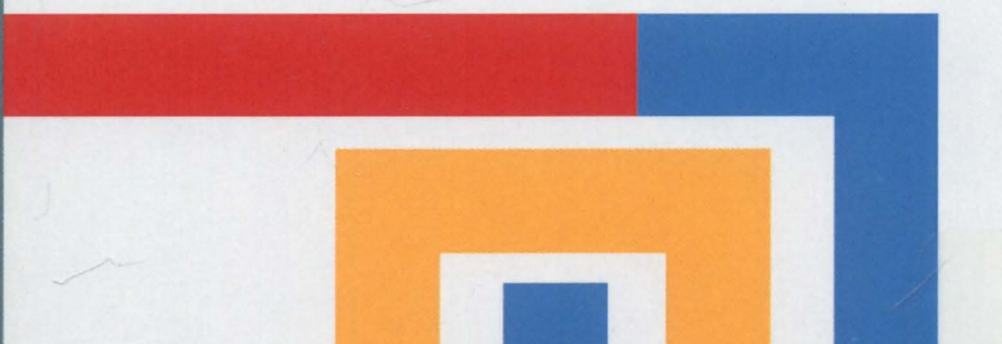
جامعة صفاقس
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس
وحدة البحث في المناهج التّأويليّة

محمّـــد بن عيّـــاد

في المناهج التّأويليّة



تقديم الأستاذ محمّد الهادي الطرابلسي

2012

جامعة صفاقس
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس
وحدة البحث في المناهج التّأويليّة

محمّد بن عيّاد

في المناهج التّأويليّة

2012

تنويــــــــــــــــــــــــــه

أعدّ هذا الكتاب في رحاب وحدة البحث في المناهج التأويليّة، وبالمناسبة لا يفوتني أن أتوجّه بجزيل الشّكر إلى الطّلبة المنتمين إلى الوحدة المذكورة: نجاح الزّايدي وفتحي السّعدي وفاطمة الغضبان، وإلى كاتبة الوحدة سابقا مريم القلال على ما تفضّلوا به من عون رقنا ومراجعة من أجل إخراج هذا الكتاب على ما هو عليه.

عنوان الكتاب: في المناهج التّأويليّة.
المؤلّف: محمّد بن عيّاد
المطبعة: التّسفير الفنّيّ بصفاقس
الإيداع القانونيّ : الثلاثيّة الرابعة 2012
التّرقيم الدّوليّ:7-335-05-9938-978
الطبعة الأولى: ديسمبر 2012

الإهـــداء

إلى رُوحَيْ الأستاذين العزيزين **الحبيب الرّقيق** و **محمّد عمر الصّماري**

فقيدَي قسم العربيّة بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس

اعترافا بالجميل لـما قدّماه للمؤسّسة.

التّصدير

الوجه في الـموضوعيّة أن تكون التّجارب قابلة للتّعميم.

"غادامير".

إنّ فهم الذّات مدين للعلامات الثّقافيّة التي تُغترف معالم الهويّة من ينابيعها.

"بول ريكور".

تقديم الكتاب[1]

تمثّل المناهج الحديثة في التحليل، مسالك مختلفة في مجال النقد الأدبيّ. ويطلق مصطلحها على شعب التمشّي المنهجيّ المختصّة، الخارجة من عمود المنهج الديكارتيّ في ثوابته العقلانيّة المشتركة.

وقد واكبت ظهور هذه المناهج في الغرب، مشاريع رافقتها في المسير، اقترح فيها أصحابها بدائل لها، تصوّروا أنّها أصلح في النقد، لأنّها أشمل وأكمل. ففيها – زعموا – يتحقّق مطلب الباحث عن المنهج الأوفى الذي لا يصمد أمامه أيّ منهج مختصّ. وقد استحقّ النقاش منها في هذا الصدد مشروعان:

(التكامليّة) وهي أوّل ما ظهر من بدائل. وقد ناقش الباحث الأمريكيّ ستانلي هايمن (Stanly Hyman) – وهو عالم بمذاهب النقد الأدبيّ – في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، فكرة التكامل، وطرح السؤال: (هل يمكن إيجاد مذهب نقديّ متكامل؟).

وفي نهاية مناقشته إمكانيّة وجود الناقد المثاليّ، قال: (إنّ صورة ناقدنا المثاليّ هذه، شقشقة لسانيّة، فحسب) وأضاف كالمستدرك: (لكنّها شقشقة مفيدة، ففيها سموّ المثل الأفلاطونية، واستحالتها معا). وبذلك قُبرت التكامليّة في المهد، لا لأنّها مثاليّة، فحسب، بل لأنّها – فيما نرى – تنسف فكرة المنهج أصلا.

---

[1] لا يفوتني هنا أن أُحقّ الحقّ فأتوجّه ببالغ الشّكر إلى أستاذنا الجليل: محمّد الهادي الطّرابلسي على ما تفضّل به من نصح صادق وتوجيه دقيق وقبوله تقديم هذا الكتاب. فله العرفان كلّه.

ثمّ ظهر تحليل الخطاب، في سبعينات القرن العشرين. وهو – في نظر روّاده – (ضرب من النقد يتناول الخطاب بالدرس، ويقوم على تفاعل النصّ وسياقه) في مفهوم للخطاب واسع، ومفهوم للسياق، يتجاوز معنى الإطار المكانيّ والزمانيّ، إلى تصوّر أعمق تفاعلا بين الخطاب وسياقه).

لكنّ تحليل الخطاب (غاية في عدم الاستقرار، لوجوده في ملتقى العلوم الإنسانيّة). وهذا قول أهله قبل غيرهم. وفي رأينا أنّ تحليل الخطاب – على ما أقرّ أصحابه – فعلا (فضاء لطرح الإشكاليّات، أكثر منه فنّا حقيقيّا).

والحقّ أنّ روّاده لم يجازفوا بتسميته (منهجا) ولا نراهم وفّقوا إلى الاصطلاح عليه بصيغة مكتنزة، مجرّدة، فتكون علميّة دقيقة، بدل عبارة (تحليل الخطاب) الفضفاضة. ولعلّ في هذا ما يدلّ على أنّه مشغل لم ينضج، بل على أنّه سيبقى مرتبك الخطى، إذ لا يستبعد أن تسجّل – مع تحليل الخطاب – عودة – من باب آخر – لما اعتبر – مجازفة – منهجا تكامليّا، وأن يتسلّل من ورائه ضعف التمشّي المنهجيّ الدقيق.

وكانت التأويليّة، بصورها القديمة الحيّة، وأطيافها الحديثة المنعشة. وقد أدّت دورها في إغناء الفكر النقديّ، وإحكام التمشّي المنهجيّ، في غير نزعة مثاليّة. وهي اليوم، تتطلّع إلى مزيد الإضافة، مستلهمة سائر المناهج المختصّة، في نتائجها، مؤلّفة – في ريادتها فضاء الدلالات – بين أشتاتها.

وقد عرف روّادها – فيما بدا لنا – كيف يجنّبوها خطر الشموليّة والإقصاء، إيمانا منهم بأنّ باب الاجتهاد في المنهج (مفتوح إلى يوم القيامة). أليس التأويل – و هو يتحرّك في دائرة الرمز – (يحقّق في الذات ميلها الدائم إلى المعرفة و تطلّعها المستحقّ إلى الحقيقة)؟

وفي إطار النقد التأويليّ، يندرج مشروع الأستاذ محمد بن عيّاد، في كتابه هذا، حيث سجّلت التأويليّة عودة قويّة إلى بساط البحث في المعضلة المنهجيّة.

بحث وحقّق، نظّر وطبّق، وأضاف، فقدّم مفهوما أدقّ للتأويل، حيث اتّضح أنّ التأويل ضرب من البحث في البعد الثالث، لأنّه يقوم على استنطاق العلامات، ويتجاوز الأحداث والمعنيّات والدلالات، لإدراك القيم المجرّدة، واستشعار البعد الكيانيّ للإنسان.

وردّ الأستاذ بن عيّاد الاعتبار للذاتيّة في التفكير والتحليل، إذ: (لم تعد الذاتيّة نقيصة في البحث، والعاطفة ولا الخيال. إنّما كلّ ذلك مستوعب ضمن الفعل العقلانيّ. شرطه الفصل بين الأنا الباحث والأنا المثير للعواطف. فلا تاريخ بلا ذاتيّة، ولا بغير إقامة الأنا العارف الذي منه يستمدّ التاريخ شرعيّته). ومن ذلك تستخرج قاعدة العمل التأويليّ: تعقيل الانطباعات الذاتيّة، و (تذويت) التقديرات العلميّة.

والتذويت من مصطلحات المؤلّف. قال: (و لا يعني ما نقصده في العادة من انعدام الموضوعيّة... إنّما المنهج التذويتيّ الذي نقصد، منهج تأويليّ مندرج ضمن الاتّجاه النقديّ التأويليّ الفينومينولوجيّ. و هو يفيد بأنّ الأشياء المؤوّلة في الكون تستمدّ شرعيّتها من كونها مدركة من قبل الذات.)

وبذلك وضع الباحث الركائز العلميّة العمليّة لمعنى الموضوعيّة. فالموضوعيّة تعقيل وتذويت، إدراك بالعقل، وإدراك من قبل الذات. وإنّما يحكم فيها بالتعليق على الاعتبارات التي لا يستوعبها الإدراك بعقل أو الشعور بحسّ، في انتظار أن يأتي ما يخالف ذلك بشأنها.

ومن إضافات النقد التأويليّ الذي تعاطاه الأستاذ بن عيّاد أنّ العلامات في أيّ نظام من الكلام كانت – و لها الشأن نفسه في نظم الأشياء من غير الكلام – تفتقر إلى إعادة القراءة، بناء على اعتبار (أنْ ليس من مهمّة التاريخ معايشة الوقائع من جديد، إنّما مهمّته تركيبها بطريقة استعاديّة).

وبعد، ففي هذا الكتاب فوائد جمّة، في مستويات العلم، والتفكير في المنهج، والمصطلح النقديّ، والمفهوم. على أساسها يمكن أن يتواصل النقاش في وجوه المنهج التأويليّ، لبناء الشخصيّة الفكريّة القويّة، وتنمية الحيرة العلميّة في النفوس.

محمد الهادي الطرابلسي

مقدّمة الكتاب

في الوسائط العلاميّة تأويلا فاعلا

بوسعنا أن نعدّ هذه المقدّمة[1] التي نضعها بين يدي القارئ الكريم جهازا تنظيريّا يسعى إلى ربط الصّلة بين ثالوث القائم بالتّأويل والعلامة المؤوّلة والوجود المكتنف لهما، رصدا لوجوه التّفاعل بين أجزاء الثّالوث واستشرافا لدور التّاريخ في نحت معالم هذا التّفاعل. ولهذا الغرض جوّزنا لنفسنا الحديث عن وسائط علاميّة ترشدنا إلى ما للتّاريخ من دور في نحت مفهوم التّأويل الرّمزيّ.

ذلك أنّه يمكننا أن نعرّف التّأويل بكونه بحثا عن اليقين المفهوميّ واستقصاء لممكنات الوجود الرّمزيّة. فهو عمل رمزيّ بالأساس مختلف تماما عن التّفسير الذي هو ربط للسّبب بالنّتيجة. وكونه كذلك يستدعي ممارسة أشياء الكون وتوظيفها إدراكياً لفقه ماهيّات الوجود. ولمّا كان الأمر كذلك فإنّ بلوغ هذه الماهيّات لا يمكن أن يتحصّل إلاّ باستعمال جملة من الوسائط العلاميّة التي هدفها إنشاء مفهوم تأويليّ للكون.

ونعتزم في هذه المقدّمة رصد أبرز الوسائط العلاميّة الموصلة إلى هذا الهدف. وهي في تقديرنا ثلاثة:

- الوسيط الأوّل المتعلّق بالموضوعيّة التّاريخيّة.
- الوسيط الثاني المتعلّق بالتّجسيد التّاريخيّ.
- الوسيط الثّالث المتعلّق بالتّجريد التّاريخيّ.

[1] هذه المقدّمة هي في الأصل مداخلة تقدّمنا بها إلى ندوة «التأويل والفعل»، وهي النّدوة الدّوليّة التي نظّمتها وحدة البحث في المناهج التأويليّة بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس أيّام 5- 6-7 ماي 2011، وإذ ندرجها في هذا المقام - بعد أن أدخلنا عليها ما يلزمها من تعديل - فلأنّنا نعتقد أنّها بنية إطاريّة ممهّدة لفهم العلاقة القائمة بين التأويل بوصفه تجسيدا للواقعة التاريخيّة وتجريدا رمزيّا لها في الآن نفسه.

I. وسيط الموضوعيّة التّاريخيّة

قد يُطالَب المؤرّخ في سياق تأويل الوقائع البشريّة بخصلة الذّاتيّة، (La qualité de subjectivité)، ولكنّها ذاتيّة غير مقصودة لجوهرها، إنّما هي منخرطة في المسار الموضوعيّ، حينما تكون مؤسِّسة لذاتيّة الإنسان في بعده المطلق غير ذاتيّة الفرد، حاملة له على التّفكير في المنزلة الإنسانيّة.

وبذلك لم تعد تناط بالمؤرّخ مسؤوليّة الكتابة الموضوعيّة في بعدها التّقليديّ بقدر ما يُنيط هذا المؤرّخ بالقارئ مسؤوليّة تَمَثُّلِ هذا التّوجيه. فمن موضوعيّة التّاريخ نرتقي إلى ذاتيّة المؤرّخ، ومن هذه وتلك نرتقي إلى الذّاتيّة الفلسفيّة[1]. وهكذا نغادر حيّز التّقدير الأخلاقيّ للموضوعيّة من أجل إرساء مفهوم بديلٍ لها. ففي سياق التّأويل الهرمنطيقيّ تتهاوى الأحكام الجاهزة لفائدة منظومة أخرى تنهض على أساس الإمساك الرّمزيّ بمعطيات الوجود البشريّ.

ومن وجوه الموضوعيّة كذلك ألاّ يُعاد بناء الوقائع التّاريخيّة على نحوِ ما حدثت عليه، إنّما يُعاد هذا البناء باستنطاق الماضي. وهنا تجدر الإشادة بما ذهب إليه مارك بلوك[2] (Marc Bloc) من نعت لمقاربة المؤرّخ المعتمدة على الماضي بكونها "تفحّصا"، وهو يقتفي في ذلك أثر سمياند (Simiand) الذي سمّى التّاريخ "معرفة حاصلة بتعقّب الخطى". ذلك أنّ تمثّل الماضي من خلال ما يورّثه من آثار هو فعلا تفحّص يرقى

---

[1] انظر بول ريكور ***Histoire et vérité***، منشورات Seuil، ص 28.

[2] مارك بلوك هو صاحب كتاب، ***Apologie pour l'histoire*** وقد ذكره بول ريكور في **المرجع نفسه**، ص 29 .

عن مجرّد تسجيل الوقائع خامًا إلى استنباط القواعد منها. فإعادة بناء الوقائع من خلال الوثائق إن هي إلاّ تأسيس للبحث الموضوعيّ، من جهة أنّ هذه الإعادة تفترض أن تكون الوثيقة محلّ مساءلة وإنطاق[1].

إنّ الوثيقة لا تسمّى وثيقة إلاّ إذا ما سلّط عليها المؤرّخ ما ذكرنا من المساءلة، وهذه الطّريقة المنهجيّة في التّحصيل المعرفيّ هي عماد الموضوعيّة. وهو ما ينفي عن المؤرّخ وظيفة إعادة بناء الوقائع كما التأمت في زمنها. فليس من مهمّة التّأريخ معايشة الوقائع من جديد، إنّما مهمّته تركيبها بطريقة استعاديّة (Rétrospective)، وهنا يكمن الفهم (La compréhension) الذي ينبني على المقاربة بين مكوّنات التّحليل المختلفة[2].

وهكذا يُنسَف مفهوم الموضوعيّة التّاريخيّة الأصليّ ويُستعاض عنه بموضوعيّة بديلة تتخلّلها أربع صيغ من الذّاتيّة:

- أولاها ما يتعلّق بالاختيار التّاريخيّ المقيّد بحكم الأهميّة (Le jugement d'importance). فالتّاريخ لا يحتفظ من الوقائع إلاّ بأهمّها.
- وثانيتها ترتيب عوامل السّببيّة بين آخر وأوّل وبين قارّ وعرضيّ وبين حتميّ ومحتمل.
- وثالثتها المباعدة التّاريخيّة (La distanciation historique)، فالتّاريخ يصف اليوم ما انقضى أمس، أي هو يعبّر عن الوقائع بغير ما حصلت به. ذلك أنّ المؤرّخ يحيد من حيث أراد أن يقترب، والعقل التّاريخيّ الذي يروم التّمثّل المتزامن لا يظفر بغير الزّيف.

---

[1] انظر ***Histoire et vérité***، ص ص 29- 30.

[2] انظر **المرجع نفسه**، ص ص 30- 31.

- ورابعتها أنّ التّاريخ الذي يهدف في الأصل إلى فهم الماضي الإنسانيّ يصبح فهمه تقريبيّا بالضّرورة، لأنّه يقوم على نقل ما مضى نقلا يتمّ من خلال فكر راهن بطريقة مجازيّة. وهنا تحرّك المؤرّخ الرّغبة في لقاء الغابرين عبر تجربته الخاصّة أكثر ممّا تحرّكه الرّغبة في التّأريخ الأصليّ.

وهكذا تغدو نقطة الذّاتيّة النّاتئة هي اللّحظةَ التي يُبرز فيها التّاريخ قيم الغابرين (Les valeurs d'autrefois). وقد ينقاد المؤرّخ هنا إلى تمجيد قيم "أبطاله" وتجميل سيرهم (L'hagiographie) واستحسان معتقدهم. يقوم بذلك كلّه وهو لا يستطيع أن يتجاهله عند التّأريخ. إنّ المؤرّخ جزء من التّاريخ، والماضي الذي يدرسه هو ماضي حاضره، والمجموعة التي يدرسها هي جزء من الواقع الإنسانيّ[1].

وعلى هذا النّحو ينتفي أن يكون التّاريخ ضبطا دقيقا لمجمل ما مرّ بالبشريّة من وقائع، بل إنّه يغدو وسيطا لتثبيت انتماء البشر إلى المدار الإنسانيّ وفضاء لتقاطع ضروب الوعي وتعاملها في ما بينها. وبهذا المعنى لم تعُدْ الذّاتيّة نقيصة في البحث ولا العاطفةُ ولا الخيالُ. إنّما ذلك كلّه مستوعب ضمن الفعل العقلانيّ، شرطه الفصل بين الأنا الباحث (Le moi de recherche) والأنا المثير للعواطف (Le moi pathétique). فلا تاريخ بلا ذاتيّة ولا بغير إقامة للأنا العارف الذي منه يستمدّ التّأريخ شرعيّته[2].

ولكي يفهم المرء ذاته فإنّه يحتاج إلى التّاريخ ليخرج من ذاتيّته الضيّقة ويستشعر فيها البعد الكيانيّ الإنسانيّ. وآية ذلك أن يقع التّطابق بين

[1] انظر ***Histoire et vérité***، ص ص 32 - 37.
[2] انظر **المرجع نفسه**، ص ص 37- 39 .

الإدراك الفلسفيّ والمعنى التّاريخيّ فتكون للأوّل غائيّة من جهة قدرته على اكتناف الثّاني. ومن هنا فإنّ التّاريخ بوصفه دَفَقًا من الوقائع يصبح البنية الوسائطيّة المثلى لتحقيق الكيان الإنسانيّ. ولكن لا بدّ من ملاحظة أنّ المعنى المستفاد هنا لا يمكن أن يكون حقيقيّا ولا رمزيّا شاملا لأنّه ينبني على الوقائع النّسبيّة، خاصّة أنّ المواقف الفلسفيّة هي نفسها مختلفة المشارب، فيتعقّد الإشكال إذ تكون الأداة مجتهَدًا فيها والغاية مختلفًا فيها كذلك[1].

وجليّ هنا أنّ التاريخ لا يمكن أن يكون عملا تأويليّا فاعلا إذا ما انحصر في المطلب التّسجيليّ. فالفعل الحقيقيّ يَمْثُلُ في مزيد التّجريد والارتقاء بالظّاهرة من وصفها إلى تدبّرها، لأنّ التّاريخ ملك للبشريّة كلّها. لذا وجب أن نخرجه من الدّائرة التّجزيئيّة إلى الدائرة التّأليفيّة.

إنّ المنتظَر من الارتقاء بالتّاريخ المنسّب إلى المصافّ الإنسانيّ هو إنشاء معنى موحّد خاضع للمنطق الإنسانيّ. وقد يصبح التّأريخ ــ بهذا المقصود ــ كتابة لتاريخ الوعي لا لتاريخ الوقائع، أو هو يُعرّف بكونه علم الغابرين (La science des hommes du passé) الذي لا تنبثق فيه الشّخوص التّاريخيّة إلاّ لغاية التّدبّر الإنسانيّ. وإليه يسعى فلاسفة الوجود من خلال تقدير الآثار الفرديّة المؤدّية مجتمعة للمعنى الوجوديّ[2].

فلا شيء يدفعنا إلى نكران أن تكون حوادث التّاريخ متعلّقة بالأشخاص في بعدها الأوّل، ولكنّ ذلك لا يمنع من تقدير هذه الحوادث جمعا في صورة المفرد، وتجريدا بعد أن قُدّرت تجسيدا. ولذلك نتحدّث عن

---

[1] انظر ***Histoire et vérité*** ، ص ص 42 - 45.

[2] انظر **المرجع نفسه**، ص ص 47 - 48.

جدل بين الجماعيّ والفرديّ. ونشير إلى أنّ التاريخ يخضع افتراضيّا لجدليّة الاتّصال والانفصال: يأتيه الأوّل من جهة واصلة توحّد المعنى واندراجه ضمن مسار واحد، ويأتيه الثّاني من جهة فاصلة إذا نظرنا في الشّخوص الفاعلة في التّاريخ نظرة أحاديّة.

ولذا، أمكن أن ننعت المسار الأوحد بالعقلانيّة فيما أمكن أن ننعت الوضع الثّانيَ بالتّاريخانيّة (L'historicité). وهكذا يبدو التّحليل التّاريخيّ مرتكزا في الحالة الأولى على مبدأ الصّيرورة التّاريخيّة (Le devenir historique)، انطلاقا من بؤرة منظّمة للوقائع، ومنتجة للدّلالة، بما يجعل الحدث – معتبرا في أصله – هو القانونَ المحدّدَ للمعنى. إنّ كلّ خبر تاريخيّ – بوصفه وحدة متفاعلة العناصر – يراهن المؤرّخ على اندراجه ضمن النّسق الشّامل الذي تنضوي إليه الأحداث جميعُها [1].

ولا مناص هنا من ملاحظة التقارب الإيبستمولوجيّ بين المعرفة التّاريخيّة والمعرفة الفلسفيّة. فليس التّاريخ – منظورا إليه من زاوية تأويليّة – غير تصوّر تخييليّ للوقائع، وهو في ذلك أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلم الصّحيح. ذلك أمر لا يخالف أبدا مفهوم الموضوعيّة التّاريخيّة باعتبار ما دعا إليه بعض فلاسفة الفينومينولوجيا أمثال هيدغر من ضرورة المماثلة (L'identification) بين التّاريخ الجمعيّ والتّاريخ الذّاتيّ. فالتّاريخ عنده تاريخ أشخاص أحسّت به ذواتهم وتمنّوا عن طريق الإسقاط أن يكون صورة لما تشتهي أنفسهم من منزلات الكيان.

وإذا كانت الفلسفة قد أثارت حدث الوعي بصفته علامة على الذّاتيّة، فإنّ هذه الإشارة تهمّ المؤرّخ كذلك. وسواء نظر هذا في الوقائع اتّصالا أو

---

[1] انظر ***Histoire et vérité*** ، ص ص 48- 49 .

انفصالا، فإنّ ماهيّة التّحليل التّاريخيّ تقوم وجوبا في الحالتين على مبدأ الوعي الذّاتيّ. ولذلك، فإنّ مشروعيّة كلّ تحليل تاريخيّ تبقى في تأسيسه رمزيّة الإنسان وقيمه التي يجترحها في سياق الحضارات المختلفة.

ومن هنا، كانت المخالفة الكبرى لهذا المبدأ سقوطا في حياديّة مزعومة وموضوعيّة موهومة، أساسها تصوّر لتاريخ يقوم على الأبنية والقوى والمؤسّسات ويتجاهل الإنسان والقيم والرّمزيّات. أفليس هذا الانزياح المحتمل في الرّؤية التّاريخيّة مغادرة للموضوعيّة (L'objectivité) الحقّ إلى موضوعانيّة (Objectivisme) متنكّرة للأصول الإنسانيّة؟ نقول هذا ونحن نعلم علم اليقين أنّ موضوع التّاريخ ليس الوقائع في حدّ ذاتها، إنّما هو فهم الكائن الإنسانيّ لذاته [1].

II. وسيط التّجسيد التّاريخيّ

إنّ قدَر الإنسان الباحث عن الحقيقة المجرّدة أن تتعلّق همّته بماورائيّتها (La métaphysique de la vérité). فهو في مطاردة دائمة لليقين المفهوميّ يطلبه تأويلا رمزيّا فلا يدركه. وهو في ذلك يستند إلى جملة من الأدوات نعدّها وسائط علاميّة موصلة إلى الحقيقة ومنها تجسيد التّاريخ وإدراجه بعد ذلك ضمن البحث الماورائيّ.

إنّ الكائن الإنسانيّ لا يضع نفسه موضع مساءلة من غير أن يرتبط بالسّؤال الماورائيّ الذي يعمّق رؤيته الفلسفيّة، ومن غير أن يعقد في الآن نفسه صلته بالمعطى التّاريخيّ. فمن ماهيّة الكائن أنّه لا يستطيع تدبّر منزلته وصلتُه منقطعة بالتّاريخ حتّى إن أفضت تأمّلاته إلى حقائق لازمنيّة

---

[1] انظر ***Histoire et vérité***، ص ص 49 - 50.

(Des vérités intemporelles)، ثمّ إنّ تدبّره هذا لا يكتسب شرعيّة إلاّ من جهة كونه تجاوزا للمخصوصيّة وانخراطا في التّأمّل الجمعيّ"[1].

ذلك أنّ كلّ الأفعال التّي يسلّطها المحيط على الوعي الإنسانيّ لها بهذا الوعي أسباب وأنساب، ولا تشذّ الوقائع التّاريخيّة عن هذا المحيط وهي تنثال على الذّات تُلْهِمُها فهم كيانها وموقعها في الوجود. ولذلك يسند الفعل الفينومينولوجيّ إلى الذّات المفكّرة (Le sujet pensant) في علاقتها بأشياء الكون دورا رياديّا، لأنّها تقلّب العالم على صيغ عدّة.

فلم يَعُدْ من مهمّة الفينومينولوجيا إظهار جانب الفجائيّة الطّارئ على العالم، إنّما وظيفتها بيان أشكال الوجود كما تعقلها الذّات التي ينأى مطلبها عن إصدار الأحكام على ما يفاجئها من ظواهر الوجود. وقد استعاضت عن ذلك ببلورة مختلف ظواهر الوجود تلك من وجهة نظرها اعتبارا لاستعداد الذات الفطريّ للفهم[2].

فهذا لنتري- لورا يعتبر أنّ السلوك التأويليّ يقوم على تحويل دائم لما هو بدئيّ وتجريديّ إلى شكل تجسيديّ، وذلك لإخراج المعرفة الماقبليّة من مجال القوّة إلى مجال الفعل. إنّ هذه المعرفة البدئيّة تبقى بلا جدوى إن لم تتوضّح في أشكال تاريخيّة مقبولة تمنحها شرعيّة منطقيّة. ولكنّ مغادرة الحيّز الأوّل إلى الحيّز الثّاني تبقى ضربا من التّدهور السّلوكيّ إن لم ترْق من جديد إلى مستوى التّدبّر الماهويّ.

---

[1] انظر جورج لنتري- لورا (Georges Lanteri – Laura)، ***Phénoménologie de la subjectivité***، مطابع فرنسا الجامعيّة، باريس، 1968 ص ص 4 – 5.

[2] انظر ***Phénoménologie de la subjectivité***، ص ص 16 – 17.

ذلك لأنّ تحويل القوّة إلى فعل لا يخلق معنى في درجته الأولى، إنّما معناه في تدبّر الفعل من حيث حقيقةُ كينونته الرّمزيّة. فمظاهر التّحويل المشار إليها ليست غير صور تجريبيّة لإظهار حقيقة الماهيّة الإنسانيّة التي هي غائبة بالضّرورة. ولذلك فإنّ بناء التّحويل من أوّلانيّ إلى ثانيانيّ إلى ثالثانيّ[1] هو بناء أنطولوجيّ بامتياز، لأنّه يستحضر البعد الفاعل في الوجود الإنسانيّ، وهو بعد غير منته[2].

ومن نافل القول أن يكون تجسيد التّاريخ بناء فاعلا من جهة كونه يَهَبُ المؤوّل الفرصة المؤاتية للتّمثّل الكلّيّ للتّجربة الإنسانيّة. ذلك أنّ كلّ فعل تجسيديّ للماهيّات المجرّدة يُعَدُّ تنظيما جديدًا للكون، وهو تجسيد يهيّئ لظهور دلالة إنسانيّة لم تكن موجودة قبْله، وذلك في الوقت الّذي يوقى فيه هذا التّجسيد التّدهور السّلوكيّ، فتنتقل أشياء الكون من انتمائها إلى الكون إلى الانتساب إلى الوجود الإنسانيّ.

وقد تختلف التّغييرات الطّارئة على أشياء الكون، ولكنّ ما يوّحد بينها هو كيفيّة اندراجها ضمن المسار الأنطولوجيّ. فما للتّغييرات من معنى إلاّ إذا ما فُهمت من جهة كونها علامات دالّة على فعل الوجود. وهذه العلامات إن هي إلاّ أبنية جزئيّة تستمدّ شرعيّتها من أنّها مؤهَّلة لتفسير الوجود

[1] نوظّف هنا البنية الثلاثيّة المتعارف عليها في علم السيميائيّة لفهم مظاهر الوجود، فالأوّلانيّة تعني الوضع البدئيّ غير المتشكّل والثانيانيّة تعني الوضع المتشكّل، والثّالثانيّة تعني الرّمز المستفاد من التشكّل. ولنا أن ندرج هذا التصوّر المخصوص المستوحى من السيميائيّة ضمن تصوّر أنطولوجيّ للإنسان. انظر شارل بيرس(Peirce)، ***Ecrits sur le signe***، منشورات Seuil ، باريس، 1978 ص ص 111- 119.

[2] انظر **المرجع نفسه**، ص ص 165-167.

الإنسانيّ منظورا إليه في كلّيّته ضمن ما يسمّى بالأفق الإنسانيّ (L'horizon humain)، الشرط الماقبليّ لكلّ تأسيس كونيّ[1].

ولتكتمل الصّورة الرمزيّة الكلّيّة على هذا النّحو يتوجّب أن يرتبط الفعل الإنسانيّ المفرد في نطاق التّاريخ بما أسميناه أفقا إنسانيّا. فالفعل الفرديّ فاقد للمعنى إن لم ينغرس في نطاق المدرك المحكوم بالأفق الإنسانيّ الذي يجعل الأعمال الفرديّة متّصلا بعضها ببعض لا اتّصال السّببيّة بل اتّصال الاستناد.

ذلك أنّ كلّ عمل يستند بالضّرورة إلى قاعدةِ ما قبْله، وهو الأمر الذي يضمن نموّ المعنى سواء بنقض ما يسبق أو بدعمه حتّى لدى المؤوّل الواحد. وقد يكون من الممكن تجميع الأعمال الفرديّة للشّخص الواحد ضمن ما يسمّى بالتّاريخ الفرديّ (L'historique)، ولكنّ هذا التّجميع الذي يندرج بالضّرورة ضمن الأفق الإنسانيّ المشترك لا يعدو أن يكون إعادة إنتاج له[2].

وكذا الفعل الفرديّ الذي ينجزه الآخر ضمن المنظومة الجمعيّة، فيمكن تقديره جمعيّا من جهة كونه كلاّ لا يتجزّأ. ومن خلال الفهم الكتلويّ تتّضح خصوصيّة كلّ فعل فرديّ ضمن الكتلة، حينما يُنظر إلى هذه الأفعال من جهة تتابعها الزّمنيّ أو من جهة تخيّرها فرادى وإسنادها إلى أصحابها.وهكذا تتعذّر الرّؤية المنفردة أصلا، إلاّ إذا ما كانت مستفادة من

---

[1] انظر ريكور (Paul Ricoeur) ***Du texte à l'action ,essais d'herméneutique***، فصل «Qu'est – ce qu'un texte» ، منشورات Seuil، باريس، 1985، ص 169-171.

[2] انظر **المرجع نفسه**، ص ص 216- 220.

خلال رؤية كتلويّة شرطها أن تكون محلّ اشتراك في الفهم بين النّاس جميعا[1].

إنّ للإنسان ملكة تقدير بدئيّة كما يقول كانط، ولـذلك فـإنّ المعنـى موجود أصليّا في الوعي البشريّ، وإنّ مهمّة المؤوّل اشتقاقه من الوضـع الأوّلـيّ. ولقـد اعتبـر هوسّـرل أنّ معنـى الملفـوظ بنيـة تجريديّـة (Une idéalité) لا توجد في المرجع الواقعيّ ولا في المرجع الذّهنيّ. هي إذن بنية لامرجعيّة بدئيّة فاقدة للمحليّة (La localisation). ولذلك، تمثّـل الهرمنطيقا عنده تفعـيلا لطاقـات الحيـاة الخلاّقـة (Les énergies créatrices de la vie) التي تتّخذ من العلامات طريقة لإبلاغنـا القـيم وقوانين الوجود[2].

وهذا المسار الهرمنطيقيّ موازٍ للنّقلة من الأوّلانيّة إلى الثّانيانيّة إلى الثّالثانيّة التي تقدّم عليها القول. ففي المسلكين انطلاق من تجريد يجد حقّه في تجسيد ويفضي إلى تشييد. وهكذا يتّسم التّأويـل بخصيصـة الحيـازة (L'appropriation). والمقصود بها أنّ تأويل العلامة ينتهي بصاحبه إلى فهمٍ أفضل لذاته.

توصف العلامة المذكورة بأنّ تأويلها انعكاسيّ، ذلك لأنّ فهم العلامة ليس غاية لذاتها، إنّما العلامة وسيط لا يجد مستندًا له في ما يحمله من معنى مباشر. وهكذا يغدو تأسيس المعنى وتأسيس الذّات صنوين لا فصل بينهما. فالحيازة، إذ تقرّب العلامة إلى القائم بالتّأويل، إنّما هي قد تنسف ما

---

1 انظر ريكور ***Du texte à l'action***، فصل «Qu'est – ce qu'un texte»، ص ص 237-239.

2 انظر **المرجع نفسه**، ص 162.

تحمله العلامة من دلالة ثقافيّة ظاهرة لفائدة دلالة مستجدّة تلائم المؤوّل نفسه. ويمكننا الحديث آنذاك عن راهنيّة التّأويل من جهة قدرة القائم به على تفعيل محمول العلامة الدّلاليّة، وهكذا يغدو تأويل العلامة تأويلا للذّات[1].

III. وسيط التّجريد التّاريخيّ

وإذا كان التجسيد التّاريخيّ عملا لاحقا بحيازة المؤوّل لملكات تقديريّة تساعده على إنجاز فعل التأويل، فإنّ التّجريد التّاريخيّ عمل رمزيّ لاحق بفهم علامات التّاريخ المجسّدة في الواقع. ذلك أنّ السّنّة التّاريخيّة تضحي هي المنطلقَ الذي يُؤسَّس عليه الرّمز فيما كانت هذه السّنّة مجرّد عماد إجرائيّ يتحقّق به مفهوم القدرة في حيّز التّجسيد التّاريخيّ.

وإذا كانت بغيتنا في التّأويل استقصاء الحقائق المجرّدة العميقة المتجاوزة للحقائق التّصريحيّة المباشرة، فإنّ السّنّة الثّقافيّة المتوارثة كلّها تصبح هي الأخرى موضوع استقصاء (Un objet d'investigation) لدى المؤوّل يسخّرها لتبوح بحقيقتها. ذلك أنّ استقصاءها في حدّ ذاتها يكون عملا تاريخيّا منقوصا. وهي تتطلّب إعادة توظيف ومشاركة فيها لتكون سنّة ثقافيّة فاعلة وناجزة[2]. إنّ الهرمنطيقيا لا تكون – بهذا المعنى – ذات نزعة علميّة، إنّما هي تتجاوز المحصّلات العلميّة كلّها لتفقه حقيقتها المجرّدة منظورًا إليها من خلال الذّات[3].

---

[1] انظر ريكور، ***Du texte à l'action***، ص ص 170-171.

[2] انظر غادامير، ***Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique***، منشورات Seuil، باريس، 1996، ص 13.

[3] انظر **المرجع نفسه**، ص 13.

ثمّ إنّ بناء الرّمز الذي نقصد هو تنظيم لقواعد الوجود. فهذا يبقى خلُوا من المعنى ما لم يندرج ضمن أنساق الوعي. وعندها تنتفي قيمة التّاريخ إطلاقا إن لم تُشتقّ منه العبر وتستنبط منه مواعظ الأقوال والأفعال.

وهذا معنى أن يتحوّل البدئيّ إلى مجسّد ومنه إلى رمزيّ فيجمع بينهما تبرير. فنظام الحياة الطّبيعيّ هو الوضع الأوّلانيّ، والسّنّة التّاريخيّة هي الوضع الثّانيانيّ وتبرير الانتقال من الأوّل إلى الثّاني هو الوضع الثّالثانيّ. إنّ هذا التّوزيع كلّه "يشكّل حقّا كونا هرمنطيقيّا لا يحجزنا داخل حدود عصيّة على الاختراق، إنّما هو ييسّر لنا سبيل الانفتاح عليه" [1].

ولكن ما كلّ ما في السّنّة التّاريخيّة قابل لأن نستفيد منه. فالاستفادة من هذه تكون بمقدار، فهي سنّة تقيم بطبعها حواجز للقائم بالتّأويل. وهو لا يخترق منها إلاّ ما مكّنته منها منزلته التّاريخيّة. ولا يشفع له قانون نظريّ جاهز في هذه الاستفادة، بل إنّ عمق المؤوّل التّاريخيّ هو المحتكم إليه فيها، والقائم بالتّأويل لا يلجأ إلى الجاهز من القوانين إلاّ بقدر تفاعلها مع هذا العمق التّاريخيّ [2].

وهكذا فإنّ الانتقال الدّائم من التّجسيد التّاريخيّ إلى التّجريد الرّمزيّ يضحي إغناء دائما للملكات البدئيّة، فيكون التّجريد اللاّحق دعما لتجريد أوّليّ. ذلك أنّ الملكات البدئيّة التي يحوزها المرء تحتاج إلى تنمية دائمة. ويعتبر ذلك – عند كانط – من واجب المرء. وهذه الصّورة مردّها إلى أصل دينيّ: فالإنسان يحمل في متخيّله صورة عن اللّه خالقه لا ينفكّ ينمّيها باستمرار. وهذه التّنمية هي ذات طابع تملّكيّ، فكلّ ما يغني به المؤوّل

---

[1] ***Vérité et méthode***، ص 14.

[2] انظر **المرجع نفسه** والصفحة نفسها، ص 14.

ملكاته البدئيّة يصبح حقّا شخصيّا له. ولمّا كان الإغناء مبدأ متوارثا ومتواصلا، انضوى إلى القوانين المؤسّسة للتّأويل.

وعلى هذا الأساس تكون حقيقة الكيان متمثّلة في نكرانه لكلّ ما هو مباشر وتصريحيّ من المعاني. ومن هنا كانت حاجة الكيان الهيكليّة إلى الإغناء الذّاتيّ. ولمّا كان الإغناء حقيقة كونيّة، صار قادرا على إيصال القائم بالتّأويل إلى درجة الحكمة (La sagesse). أمّا من اقتصر في إغنائه على التّخصّة الفرديّة ولم يتوغّل في أعماق الوجود الإنسانيّ الشّامل فقد خسر الرّهان المعرفيّ، وكان مثلُه في ذلك كمثل المنقاد إلى عاطفته. وينعت هيغل شخصا كهذا بالعاجز عن التّجريد والعاجز عن فهم ذاته فهما مواجها للنّسق الكونيّ[1].

وطبيعيّ أن نشير بعد تحليل ذي شُعَب للوسائط العلاميّة الثّلاثة إلى ما بين التّجسيد والتّجريد التّاريخيّين من وجوه جدل حيّ. فنثمّن – عودا على بدء – قيمة التّجربة التّاريخيّة الثّلاثيّة الأبعاد من جهة أنّها تؤسّس الذّات، وتصالحها – في الآن ذاته – مع نفسها وتنشئ مع غيرها علاقة بنائيّة نفّاذة. أمّا التّشبّث بالمواقف النّظريّة الخالصة فيُعدّ ضربا من الاستكانة (L'aliénation) وانحرافا عن الملازم والمحايث إلى ما هو تخمينيّ. ثمّ إنّ هذه المواقف النّظريّة تلهي المرء عن التّجربة المعيشة وما يترتّب عليها من معرفة محايثة دقيقة [2] .

ويستعيض هيغل عن النّظريّ بالمزمن (L'ancien)، فكلّ فرد يروم الارتقاء ــ انطلاقا من مخصوصيّته ــ إلى المصافّ الكونيّ المجرّد، مدعوّ

---

[1] انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، ص 28.

[2] انظر **المرجع نفسه** ، *ص* ص 29 - 30.

إلى الاستفادة من موروث أمّته في اللّغة والتّقاليد والمؤسّسات بصفة هذا الموروث معينا لا ينضب من الزّاد الجاهز الذي ينتظر منه نقل ملكيّته من الجماعة إلى الفرد. وهكذا يغدو هذا الفرد في حال تكوّن ثقافيّ مستمرّ وتخلّص من الكينونة الطّبيعيّة لفائدة الكينـــونة الاجتماعيّة [1].

إنّ الذّاكرة مدعوّة هي الأخرى لتخرج عن نطاق الاستعمال المثاليّ حتّى لا تكون مجرّد ملكة طبيعيّة. فالتّذكّر والنّسيان من خصائص التّركيب التّاريخيّ في الإنسان. وليست الذّاكرة خزّانا لكلّ شيء، إنّما هي تحتفظ بأشياء وتسقط أخرى، ممّا يدلّ على أنّها تغادر الحيّز الطّبيعيّ إلى الحيّز التّاريخيّ. فهي من طبيعة غائيّة وليست من طبيعة مجانيّة أو مطلقة[2]. وإذا ما تذكّر المرء أمرا ونسي آخر، وجب التّساؤل عن سبب ذلك. فقد لا يكون النّسيان غير إهمال متعمّد، القصد منه تجنّب الأذى المفسد للألفة (L'intimité)[3].

ونشير ختاما إلى أنّ نوعين مـــن الـــوعي يتقاسمـــــــانه: الـــوعي الجمـــــاليّ (La conscience esthétique) والـــــوعي التّـــــاريخيّ (La conscience historique). الأوّل يمكّـــن صـــاحبه مـــن ميـــز الجميل من القبيح، والثّاني يتيح لمتملّكه أن يكـــون قـــادرا علـــى التّمييـــز بين الأزمنة ويفهمهـــا فـــي نطـــاق غيريّتهـــا، ويعـــرف كيـــف ينـــزّل الأحداث ضمنها فيميز بين ما هو جـــائز فـــي ذاك الـــزّمن ومـــا لـــيس جائزا فيه. ويرتبط هذا بمسألة الإغناء التي تقدّم عليها القول.

---

[1] انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، ص 30.
[2] انظر **المرجع نفسه**، ص 32.
[3] انظر **المرجع نفسه**، ص 33.

فإذا أغنى صاحب الوعي ملكاته البدئيّة بالاستفادة من الموروث التّاريخيّ تسنّى له تنزيل الأحداث في موضعها لأنّه ينزّلها بصفته كائنا صائرا إلى النّماء (Un être en devenir)[1]. وليس بين الوعيين - الجماليّ والتاريخيّ - تضادّ، إنّما الأوّل سبيل موصلة إلى الثاني، لأنّ انتقاء وقائع وحوادث في التاريخ دون غيرها مستند إلى أساس جماليّ ومستهدِف في الآن نفسه لرمز كيانيّ لا يخلو هو بدوره من الجماليّة.

---

[1] غادامير ، ***Vérité et méthode***، ص 33

الفصل التمهيديّ

في

التأسيس الاصطلاحيّ

I. تمهيد في مقاصد المشروع العلميّ

إنّ فهم العلامات لا يتأتّى من مباشرتها العلميّة، فذلك أمر يتّصل بالعلوم الصّحيحة، إنّما هذا الفهم عمل يتمّ من خلال تجربة الإنسان الشّاملة للعالم، فمنهجه خاصّ. وهي قضيّة تداولها غادامير (Gadamer) غير مرّة، وممّا يُؤْثر عنه أنّه لا يماثل بين الفهم التّأويليّ للكون والمناهج العلميّة المعتمدة في تقصّي الحقائق العلميّة التي يزخر بها الكون. ولذلك يلتقي هذا الفهم بتجارب الفنّ والتّاريخ والفلسفة. فليست شرعيّته في اعتماده الجانب العلميّ، إنّما هي في تعميق التّجربة الإنسانيّة[1].

ومن هنا تعذّر البحث عن الحقيقة الإنسانيّة الرّمزيّة من خلال ما هو علميّ وموضوعيّ، فكان التأويل الرّمزيّ سبيلا مناسبة لفهم حقيقة الوجود الإنسانيّ. ذلك "هو ما دفع غادمير إلى قلب كلّ المعادلات الخاصّة بالحقيقة. فما يبحث عنه الهرموسيّ في تصوّره ليس حقائق المعادلات الرّياضيّة أو خلاصات علم الطّبيعة، بل ينقّب عن الحقيقة في ما راكمته الممارسة الإنسانيّة من خبرات على مدى قرون طويلة"[2].

ومن هذا المنظور رأينا من المناسب أن نضع تصوّرا نظريّا في المناهج التّأويليّة الممكن اعتمادها في تأويل العلامات الكونيّة، ولا نزعم في ذلك أنّها المناهج الممكنة الوحيدة، إنّما هي مناهج أنشأناها باعتماد جملة من القراءات النّظريّة والتّطبيقات الإجرائيّة. فصحيح أنّ المعارف النظريّة التي

---

[1] انظر مقدّمة كتابه، ***Vérité et méthode***.

[2] سعيد بنكراد، **سيرورات التأويل من الهرموسيّة إلى السميائيّات**، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2011، ص 46. وبـــ «الهرموسيّ» يقصد الكاتب القائمَ بالتّأويل الهرمنطيقيّ.

استقيناها من التأويليّة الفلسفيّة تتنزّل في سياقاتها المخصوصة بها، ولكنّنا رأينا أن نوظّفها - من جهتنا - توظيفا جديدا أنشأنا بفضله أبنية منهجية أربعة نزعمها مهيّأة لتأويل العلامات على اختلاف مظانّها، وقد أردنا بذلك أن نقنّن بعض الرؤى التأويليّة حتّى لا يتيه المؤوّل في شعاب لا حدّ لها ولا منفذ وأن نجعلها موطئ قدم ميَسَّرًا للتّطبيق.

ويندرج هذا التصوّر الذي نقترحه ضمن مشروع يُسند إلى المناهج التّأويليّة عمادا إبستيمولوجيّا ينزّلها في ما يمكن أن نصطلح عليه بالنّقد التّأويليّ، وهو نقد ينهج - في نظرنا - أربعة اتّجاهات تقابلها واحدا بواحد المناهج التّأويليّة الأربعةُ التي نقترحها وينطوي كلّ منها على جملة من المقوّمات يتأسّس عليها فهم العلامة. ونسوق ـــ في ما يلي ـــ كل اتّجاه مقترنا بما يناسبه من منهج تأويليّ:

1-اتّجاه النقد التأويليّ المجازيّ وقوامه المنهج التّأويليّ البنائيّ (La méthode interprétative constructive).

2-اتّجاه النّقد التّأويليّ الميثولوجيّ[1] وقوامه المنهج التّأويليّ الدائريّ (La méthode interprétative circulaire).

3-اتّجاه النّقد التّأويليّ الفينومينولوجيّ وقوامه المنهج التّأويليّ التذويتيّ (La méthode interprétative subjectivante).

4-اتّجاه النّقد التّأويليّ الوجوديّ وقوامه المنهج التّأويليّ الأنطـــولوجيّ (La méthode interprétative ontologique).

---

[1] هذا الضّرب من النّقد ذكره جيلبارديران (Gilbert Durand) في كتابه ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire***، منشورات Dunod، الطّبعة العاشرة، باريس، 1984، انظر تمهيد الطّبعة السّادسة الوارد في الطّبعة العاشرة، ص XII.

ويقتضينا الحال أن نبرّر التّسميات التي نطلقها على هذه المناهج التأويليّة الأربعة:

*** المنهج التّأويليّ البنائيّ**

هو بناء تأويليّ سيميائيّ وقوامه دراسة العلامة من جهة مستتبعاتها التّخييليّة فالعلامة إحدى حالات ثلاث: إمّا رمز وإمّا أمارة وإمّا أيْقُونَةٌ. وتكون هذه المستتبعات تأسيسا لممكنات وجود مجازيّة من قبل الذّات المؤوِلّة. وهو وضع تأجيليّ للدّلالة - بمفهوم جاك درّيدا- يمكّن المؤوّل من تجاوز الإدراك الحسّيّ إلى طور التّمثّل. فإذا كان الأوّل يستمدّ وجاهته من المباشرة العينيّة، فإنّ الثاني منفتح على الاحتمال التّخييليّ.

إنّ النشاط الإدراكيّ يتمّ "ضمن إكراهات حضور فعليّ لشيء مّا يقلّص من إمكانات الاستيعاب الحرّ لكلّ مكوّناته بسبب ارتباطه بنسخة فعليّة لا تستطيع العين فكاكا منها. أمّا الثاني فمتحرّر من كلّ الإكراهات سوى إكراهات الذّاكرة والمخيال وقدرتهما على ربط الشّيء بعوالم مفتوحة على كلّ الاحتمالات"[1].

*** المنهج التّأويليّ الدّائريّ**

إنّ تسميته بالدّائريّة راجعة إلى قانون من قوانين التّأويل يُعْرَفُ بالدّائرة الهرمنيطيقيّة، (Le cercle herméneutique) وقوامها أنّ كلّ فهم للنّصّ إنْ هو إلاّ حصيلة للتّقاطع بين ما نفهمه من النّصّ في لحظته الحاضرة المُكاشِفة وجملة المعارف التي نحملها في تراثنا الإنسانيّ والتي

---

[1] سعيد بنكراد، **سيرورات التأويل من الهرموسيّة إلى السميائيّات**، ص 18.

تساعدنا على فهم هذا النّصّ. فنحن المؤوّلين للعلامات لسنا منقطعين عن التراث الإنسانيّ لأنّنا نحمله في وعينا وفي لاوعينا. وإنّنا نؤوّل العلامات من خلال معرفتنا بالأساطير وعبر المعارف التي ترسّبت في الذّهن الإنسانيّ على مرّ الدّهور.

والمقصود من هذه المعرفة المتّصلة بكلّ ما هو غابر البحثُ عن أصول الحياة بما يجعل العمليّة التّأويليّة سلوكا إنسانيّا فرضه الوجود الإنسانيّ السّاعي إلى فهم الأوّل والآخر تحقيقا للتّوازن العامّ. فـــ "هناك ميل داخل الذّات الإنسانيّة يدفعها إلى البحث عن «جذور الحياة» وعمقها وامتداداتها في أصول غابت عنّا ولم نعد نعرف عنها أيّ شيء إلاّ ما تقوله نصوص مغرقة في رمزيّتها رغم وجهها الحدثيّ المشخّص"[1].

*** المنهج التّأويليّ التّذويتيّ**

هذا المنهج فيه وصف منسوب إلى الذّات ولا يعني ذلك أنّنا نحلّل النّص تحليلا ذاتيّا غير موضوعيّ، إنّما الذّاتيّة هي في معنى بحثنا في وجه العلامة من خلال معايشتنا لها. فقيمة النّصّ متأتّية من حيث مروره عبر وعينا، أي من جهة الإدراك، إذ نحن نعيش الوقائع النّصيّة لنفهمها رمزا وننزّلها ضمن نسق ثقافيّ مخصوص يختلف من مؤوّل إلى آخر.

وغاية هذا المنهج إنّما هي تأسيس فضاء تجريديّ يكون هو الامتدادَ التّأويليّ الطبيعيّ للذّات الإنسانيّة، ذلك أنّ عوالم التّرميز "لا تكتفي، داخل هذا التمثيل، بصياغة صور مجرّدة تُعَدّ مقابلا رمزيّا لحالات فعليّة، إنّها

[1] سعيد بنكراد، **سيرورات التأويل من الهرموسيّة إلى السميائيّات**، ص 32.

تقوم بأكثر من ذلك، إنّها تبني عوالم هي من صلب المخيال الإنسانيّ وقدرته على خلق عوالم متحرّرة من المقاصد «الموضوعيّة»"[1].

*** المنهج التّأويليّ الأنطولوجيّ**

وهو منهج محقّق لأشكال الوجود أوّلانيّا وثانيانيّا وثالثانيّا، وقد كانت الإشارة المبدئيّة إلى هذه المصطلحات الثّلاثة في إحدى حواشي مقدّمة كتابنا هذا حيث تحدّثنا عن أشكال الوجود العلاميّ على التّوالي تجريدًا ثمّ تجسيدا ثم تبريرا للعلاقة القائمة بين الفكرة المجرّدة وطريقة تجسيدها في الحال والزّمان والمكان. ففهْمُنَا للعلامة لا يمكن أن يخرج عن نطاق هذا التّوزيع الثّلاثيّ للوجود الّذي نقصد من ورائه مفهمة الكون.

وهذه المفهمة تستند إلى مبدأ أساسيّ وهو أنّ تحقيق أشكال الوجود العلاميّ ليس لغاية معرفيّة صرف إنّما هو لخلق فضاء يتاح لتحقيق الكيان الإنسانيّ من خلال المباعدة بين العلامة ومستتبعها الدّلاليّ. فـــ "الربط لا يكترث -مبدئيّا أو نظريّا- لطبيعة المعرفة التي قد تتوقّف عندها الإحالات. إنّ هذه الإحالات لا تراكم مدلولات، إنّها تسعى إلى توسيع المسافة الرّابطة بين أداة التمثيل وموضوعه"[2].

II. تدقيقات منهجيّة

إنّ مقاربتنا للمناهج التّأويليّة قابلة للانطباق على كلّ أنواع النّصوص أيّا يكن صنفها القوليّ أو غرضها. ولعلّ الأنسب أن نقول هي تنطبق على كلّ العلامات فمدارها الإجرائيّ علاميّ في المعنى العامّ. ولكنّنا

[1] سعيد بنكراد، **سيرورات التأويل من الهرموسيّة إلى السميائيّات**، ص 13.
[2] **المرجع نفسه**، ص 15.

تخيّرنا أن نركّز على المدوّنة الصّوفيّة بصفة شبه حصريّة وذلك على سبيل تجربتها. فالنّصّ الصوفيّ تجريديّ رمزيّ بالضّرورة وهذا هو ما يهيّئه لحسن تقبّل المناهج التأويليّة المختلفة، ولكنّ النصوص كلّها -في نهاية المطاف- رمزيّة تخييليّة في بنائها وهو ما يؤهّلها كذلك للتّحليل بواسطة المناهج التأويليّة.

ولمّا كانت المدوّنة الّتي سنعتمدها في دراسة هذه المناهج التّأويليّة متعلّقة بالنّصّ الصّوفيّ أساسا[1]، بدا لنا من المناسب أن نسوق بعض التّوضيحات المنهجيّة المتعلّقة بكيفيّة إجراء المناهج التّأويليّة على نصّ له طابعه المخصوص.

فبعض الرّؤى الصّوفيّة كالرّؤية التي تسمّى بوحدة الوُجُود تعتبر أنّ كلّ الموجودات الكونيّة هي مرآة تتجلي عليها صورة اللّه، وهنا يُفتح الباب رحيبا لاشتغال الخيال لأنّ الوجود يخرج من شكله المعتاد ليصبح آيات على وجود اللّه. وهذا مجال مناسب لدراسة النّصّ الصّوفيّ من خلال المنهج التّأويليّ البنائيّ مثلا. وليس للصّوفيّ تذوّق عاديّ للأشياء إنّما له تذوّق موجديّ عنوانه المَوْجدة، وهي شكل من أشكال الاستيعاب الذّاتيّ إذ ينقل الصّوفيّ فهمه للعالم عبر ذاته. وقد يكون المنهج التذويتيّ مثلا مسلكا للصّوفيّ يعبّر من خلاله عن مَوْجِدَته.

ويجدر التّنبيه إلى أنّ الدّراسة التّأويليّة لا تعني أنّنا في استغناء عن الدّراسة الأسلوبيّة وإنّما تغدو الدّراسة الأسلوبيّة هذه أداة لتنفيذ المنهج التّأويليّ. وتكمن القيمة الفعليّة للمنهج التّأويليّ في أنّه قابل لاستعمال أدوات

---

[1] سنعتني - فضلا عن ذلك - في مواضع مختلفة من هذا الكتاب ببعض النّصوص من الشّعر الجاهليّ تدليلا منّا على أنّ المناهج التّأويليّة تنطبق على الشّعر كلّه، لا على صوفيّه فحسب.

منهجيّة أخرى، فكلّ الفنيّات الأسلوبيّة في معناها العامّ موظّفة في المنهج التّأويليّ. ولا يجوز أن تُعتمد التّقسيمات الدّاخليّة المعروفة في المنهج الأسلوبيّ من قبيل دراسة البنية المعجميّة والبنية الإيقاعيّة والبنية التّركيبيّة، فهذه أعمدة صالحة للدّراسة الأسلوبيّة الصرف ونحن في حاجة إلى أدوات أسلوبيّة نوظّفها لغاية النّقد التّأويليّ.

ثمّ إنّ بعض الثّقافة الصّوفيّة واجبٌ اكتسابُه لخوض غمار التّأويل في سياق النّصّ الصّوفيّ. فلا بدّ للمؤوّل من التّسلّح ببعض المعارف الصّوفيّة الأساسيّة ويُرجَع ذلك إلى كون النّص المعتمد صوفيّا، ومن شأن هذا الأمر أن يوجّه التّأويل وجهة خاصّة. فالنصّ الصوفيّ تخييليّ رمزيّ وشعريّته مختلفة عن شعريّة النّصّ العاديّ. وهنا يجب أن نميّز بين المعرفة الصّوفيّة النّظريّة المثبتة نصّا والمعرفة الصّوفيّة المؤدّاة خطابا. لذا يتعيّن تحديد المسافة القائمة بين المعرفة الصّوفيّة والخطاب الصّوفيّ. فالخطاب فيه رؤية وتوجيه للقارئ وفيه إيديولوجيا معيّنة، قد لا تتوفّر في النّصّ بالضّرورة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ النّصّ الصّوفيّ لم يكن اختياره اعتباطيّا وإنّما نحن نجرّبه لغرض مقصود. فهو نصّ شعريّ ولكن له مميّزات وخصوصيّات. من هنا، كان تأويل النّصّ الصّوفيّ تأويلاً لنصّ شعريّ مع فضل زيادة آتية من الخصوصيّة الصوفيّة.

فالصّوفيّة في الأصل مذهب معرفيّ وسلوكيّ يتحرّك أهله وفقا للطّقوس المعتمدة لديهم في المناجاة والتّعبّد والابتهال، ولهم جملة من المعارف عليها مدار رؤيتهم. وبصورة عامّة نجدهم يتحرّكون داخل هذه المعارف متفرّدين في فهمهم للغيب تفرّدهم كذلك في تعريفهم للذّوق

والموجدة. من أجل هذا توجد قواميس موضوعة في الغرض. ويقتضينا الحال أن نسعى إلى صهر خصوصيّة المعرفة الصّوفيّة ضمن أفق معرفة الكيان الإنسانيّ الرّمزيّ، وهو الهدف الأقصى لكلّ ممارسة تأويليّة.

III. في علاقة المنهج بالشّعر

إنّ المنهج - كما يدلّ على ذلك الفكر الديكارتيّ - إجراء للبحث يتمّ من خلال الانتظام لا خضوعا للصّدفة الطارئة. ويمكن تدقيق تعريفه بكونه مجموعة القواعد المتّبعة لبلوغ نتيجة معرفيّة مطلوبة[1]. وللقواعد المذكورة شرط، وهو أن تكون ثابتة الوجود، بحيث يمتنع - بواسطتها - خلط الخطأ بالصّواب.

ويعتبر «سبينوزا» أنّ المنهج الحقيقيّ هو الذي يمكّن من إدراك ماهيّات الأشياء وفق النظام الموجوب: (L'ordre dû). لذلك نزعم أنّ المناهج التأويليّة المجراة على الخطاب حسب المقتضى هي مناهج تروم بلوغ حقيقة معرفيّة وليست ضربا من التّطواف المجانيّ حول النّصّ. إنّها بنية معرفيّة هادفة تستوعب الفنّيّ والجماليّ والإمتاعيّ لتنشئ من ذلك كيانا وجوديّا متماسكا.

وننطلق في هذا كلّه من مبدأ أنّ اللغة ليست مجرّد وسيلة تعبير وإبلاغ، بل هي انفتاح على الكيان، إذ المتكلّم - لمجرّد أن يعبّر عن شيء - إنّما هو يفهم كينونته، ويتصوّر لنفسه ممكنا من ممكنات الوجود، فينتفي أن

[1] انظر جاكلين روس (Jacqueline Russ)، ***Dictionnaire de philosophie***، منشورات Bordas، باريس، 1991، مادّة «Méthode»، ص 178.

تكون اللّغة ترجمة لوقائع حصلت أو إخبارا بها ووصفا لما تمّ منها في الواقع. إنّــما قيمتها الحقيقيّــة تكمن في كونها استشرافًــا لكيان.

وهكذا وجب أن نعتبر اللغة عنصرا خالقا للوجود وبانيا لكيان الإنسان. وهو لا يبنيه بطريقة الوصف والإخبار بل هو يبنيه استباقا، لا على وجه الحقيقة بل على وجه المجاز، في رحلة دائمة غير منتهية تمثّل انتقالا دائما من المحسوس الواقعيّ إلى الخيال الرّمزيّ، وانتقالا من الشّاهد إلى الغائب. فالمطلوب باللّغة إنّــما هو تأسيس كيان غائب يتجاوز الموجود الفعليّ باستمرار.

وكون الرحلة دائمة أمر معزوّ إلى أنّ التأسيس يتمّ باللّغة، ومهمــا يبدعْ مستعمل اللغة، يستشعرْ محدوديّة أدائه التعبيريّ. ولذلك نلفي الشعراء منذ القديم لا يتوقّفون عن وصف تجاربهم الحياتيّة، بسبب قصور اللغة العاديّة عن تبليغ المعانـــي المطلقة المنبثقة عن أشياء الكون. ومن هنا وُصفت الكينونة بالمستلَبة لأنّها لا تزعم الكمال، ولا يستطيع الإنسان أن يضبط لنفسه كيانا نهائيّا، فيبقى في حال بحث مستمرّ عن الوجود.

وإذا كان باللّغة العاديّة عوز، فإنّ البديل الذي يحدّ من قصورها هو الشّعر، لأنّه وسيلة تعبير مكتنزة ومكثّــفة تكثيفا مخصوصًــا، قوامها الإيحاء والرّمز مطيّتين نافذتين إلى تشكيل الرّؤيا والرّؤية. وبذلك يغدو الشعر وسيلة من وسائل تخفيف الاستلاب الوجوديّ، ويغدو التخييل داخله وسيلة لتجنّب قعود مّا قد يطرأ عليه.

فليس الشّعر وسيلة تعبير مألوفة، إذ هو بطبعه متعدّد الأبعاد الدلاليّة، ولا يمكن له أن يحيل على مرجع ماديّ صرف واضح. إنّه - من حيث

جوهره - مكتـنَف بالغموض القابل للتّأويل، ولا نعني بالغموض تعتيـما أو إلغازا على الإطلاق. ويعتبر هيدغر أنّ أشياء الكون تُعْرَف بالشّعر لأنّه تعبير عذريّ أكثر ممّـا تُعْرَف باللّغة لأنّـها تعبير مألوف ومصطلح عليه. ومن هنا احتاج الشعر إلى التّأويل.

وكون الشّعر متعدّد الأبعاد الدّلاليّة مردود إلى أنّ مجرّد التّلفّظ به فهْم للوجود وتمعّن فيه. ذلك أنّ "الشّعريّة الهيدجريّة [مثلا] ممارسة هرمينوطيقيّة، يحضر في صلبها سؤال الذات والكتابة، كإثارةٍ حيويّة لأبعاد الكينونة المتعدّدة التي تخضع لآليّة الكشف بما هو فهم وتأويل يعيد طرح أسس مساءلة الوجود من أجل بناء حوار خصب"[1] .

ولذلك فإنّ الشّعر ليس مجرّد محاكاة للأشياء، إنّما هو يسمّيها ويهبها هويّتـها، فهي - قبل أن تتسمّى بالشّعر - فاقدة للمعنى العذريّ والكلّيّ والمطلق، وتعيين هذه الأشياء بغير الشعر هو إخبار شكليّ بها. و"إنّ الشاعر في نظر هيدجر هو ذلك الكائن القلق أكثر من غيره على مصيره في عالم غريب عنه، والشاعر هو الوحيد القادر على الإفصاح عمّـا لا يمكن تسميته، إنّ الشّـعر تسمية مؤسّسة للوجود ولجوهر كلّ شيء، وليس مجرّد قول يقال كيفما اتّـفق"، على ما يراه هيدجر[2].

---

[1] إبراهيم أحمد، **أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر**، الدار العربيّة للعلوم، ناشرون، بيروت / منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، فصل «اللغة بين التصوّر الوجوديّ والقيمة الرمزيّة»، ص 98.

[2] في كتابه **المنادى إنشاد، قراءة في شعر هولدرلين وتاكل**، ترجمة بسّـام حجّار، المركز الثقافيّ العربيّ، ط 1، 1984، ص 62، والإفادة مأخوذة من كتاب إبراهيم أحمد، **مرجع مذكور**، ص 100.

IV. بين التّفسير والتّأويل

نشير أوّلا إلى اختلاف التّأويل عن التفسير. فالثّاني ربط للسّبب بنتيجته، وهو ليس دينيّا فحسب كما في تفسير السّورة مثلا بأسباب نزولها، إنّما هو عمل معهود في كلّ الحقول المعرفيّة. ولهذا السّبب نتحدّث عن تفسير تاريخيّ، وثان اجتماعيّ، وآخر نفسانيّ، وهكذا. أمّا التّأويل، فهو استقصاء لممكنات مجازيّة من الوجود، وهو غير منته لارتباطه بطبيعة المؤوّل وحالة المؤوّل، ولذلك، فإنّنا لا نعتمد - في تأويلنا للعلامة - على التأويل الأوحد المنتهي.

ونستحضر - في هذا المقام - قولة مارسال بروست المعروفة "ليس الأسلوب مجرّد تقنية بل هو رؤيا". ونفهم من هذا أنّ الأسلوب هو الوسيلة التعبيريّة التي بها يتنكّب الخطاب عن أن يكون مجرّد وصف للوقائع ليغدو وسيلة لاستشراف الرؤى والأخيلة. ولأجل هذا، نعدّ الأسلوب إشراقا وإيحاءً وحدْسا وانكشافا للقليل من الكثير وغيضا دلاليّا من فيض.

إنّ خواصّ الأسلوب هذه تجعله بالضّرورة هو المعوّلَ عليه في تحليل الخطاب وتأويله، فلا يجوز إذن أن نؤوّل أيّ شيء من الكلام من غير العودة إلى آليّات التعبير وفنّيّاته. وإذا كان شأن الشّعر أنّه انكشاف وحدس وانخطاف، فإنّ من باب أحرى أن ينطبق ذلك تمام الانطباق على طرز آخر من الخطاب هو الشعر الصوفيّ.

ولذلك يمكننا أن نتخيّر- على سبيل المثال لا الحصر- النصّ الصّوفيّ للتّدليل على التأويل. وليس مقصدنا منه أن ندرس مذهب الصّوفيّة، بل هدفنا الدّراسة التّأويليّة للخطاب الصوفيّ، فهو مخصوص، والقوانين

المتحكّمة في بنائه مختلفة بعض الشيء عن غيرها من القوانين الحافّة بالنّصوص الشعريّة الأخرى. ناهيك مثلا أنّ سارتر يعتبر أنّ الشعر يكفّ عن أن يكون شعرا لمجرّد أن يصبح إخباريّا أو وصفيّا أو تعليميّا. ومثل هذا ممّا يُرى في النّصّ الصّوفيّ الذي هو تلقينيّ بطبعه. ولكنّ من خواصّه كذلك أنّه نصّ رمزيّ، فظاهرهُ غزليّ وخمريّ وغيره، وباطنه موجديّ. ولذلك، كان تأويله محكوما ببنيته الرمزيّة القادرة على تحويل التّلقين إلى أساس من أسس الشّعريّة.

ويجدر بنا هنا أن نـدقّق مفهوم النّصّ لأنّ هذا المفهوم هو المُعوّل الإبستيمولوجيّ الذي به تُعْرف شرعيّة تأويل الخطاب. فالمعلوم أنّ النصّ يعرّف - عند بارت مثلا - بكونه بنية مؤسّسيّة، فهو عماد حامل للمعنى الثابت والقارّ والضامن لماورائيّة الحقيقة (La métaphysique de la vérité). فالنّصّ إذن معنى تصريحيّ يراد تثبيته، وهو التثبيت الذي يدحض كلّ إيحاء تلميحيّ أو مجازيّ.

ولذلك، نتحدّث في الثقافة العربيّة الإسلاميّة عن نصّ القرآن بما هو كيان مؤدّ لمعنى لا يقبل التأويل، بل هو لا يقبل إلاّ مزيد الدعم والتأييد. وهذا من عمل الشرّاح والمفسّرين والمتكلّمين والفقهاء. إنّ هذه الجمهرة مارست فعل القراءة انطلاقا من تمثّلات جاهزة، والقراءة - أيّا تكن محاولتها الاستقلالَ عن التّراكم المعرفيّ الحاصل قبلها - إنْ هي إلاّ رؤية محكومة بتمثّل القارئ النمطيّ (Le lecteur typique).

وقد لا تخلو القراءة من بعض تجاوز أو حتّى تأويل، ومن ثمّ كان طبيعيّا أن تنبثق الاختلافات التي أوجدت المذاهب والمسارات انطلاقا من

قاعدة واحدة وهي نصّ الوحي. فجميع هؤلاء ينطلقون من مسلّمة أنّ "الوحي هو الذي شكّل مصدر المعرفة الإسلاميّة. والعلوم النظريّة [...] كانت ترمي إلى تحويل النصّ إلى معنى، ثمّ تحويل المعنى إلى نظريّة خالصة متّسقة، أي تحويل الإسلام إلى نظريّات عامّة وعلوم شاملة"[1].

ولذا، نرى لزاما – في هذا السياق – أن نميّز الفكر التأصيليّ من الفكر التأويليّ. فهؤلاء الذين ذكرناهم من الشّرّاح والمفسّرين والمتكلّمين والفقهاء مؤصّلون للمعنى المؤسّسيّ، ومحوّلون للمنقول إلى معقول، ومعبّرون عن الغيب بلغة برهانيّة. لقد ذهب بعض أهل الفكر وحتّى الفلاسفة منهم مثل ابن رشد إلى اعتبار التأويل الحقّ منحصرا في أهل البرهان، والحال أنّ التأويل الحقّ يستند إلى المجاز نقيض البرهان. "فالبرهان مطابقة ولزوم، والمجاز ارتحال من دلالة إلى أخرى، وإعطاء الأولويّة لمعنى على آخر"[2].

وليس الفكر التّأصيليّ منشغلا دوما بالثّوابت، ولا ناسخا مطلقا لما يمكن أن تقوم عليه المؤسّسة وتروّجه. ذلك أنّ التّأصيل يفتح هو نفسه بعض الهامش للتّوسّع المعنويّ. فـ"بالنّصّ يمكن للعقل أن يغامر وأن يجسّد إمكاناته [و] بالنّصّ يدقّ النظر وينفذ الفكر ويلطف الخاطر، حيث يصبح بالمقدور أن يستعاد الهوى الضائع والفردوس المفقود والسلطة المسلوبة، وحيث يمكن للإنسان أن يكتنف أبعاده، جميع أبعاده البيولوجيّة والاجتماعيّة والكونيّة والإلهيّة"[3].

---

[1] علي حرب، **الحقيقة والتأويل: قراءات تأويليّة في الثقافة العربيّة**، دار التنوير للطّباعة والنشر، بيروت، 2007، فصل «الحقيقة والمجاز»، ص 38 .

[2] **المرجع نفسه**، ص 39.

[3] **المرجع نفسه** والصّفحة نفسها.

٧. في مفهوم التّأويل

بالعودة إلى المادّة الاشتقاقيّة (أ.و.ل) في لسان العرب يتّضح حيّز القرابة بين المعاني الاشتقاقيّة والمعاني الاصطلاحيّة. ومنطلقنا سيكون من الصّيغة المجرّدة. فيقال آل الشّيءُ يؤول أَوْلاً ومآلا بمعنى رجع وأوّل إليه الشيء بمعنى أرجعه إليه[1]. فالمعنى المباشر المستفاد من الصّيغتين المجرّدة والمزيدة أنّ الأوْل والتّأويل هما بمعنى الرّجوع والإرجاع.

وإذ يقوم صاحب الأوّل بأَوْلهِ فإنّما يعني ذلك العودة إلى ما يُنْطَلَق منه في الأصل. وهذا ما يدعم كون التّأويل عملا رمزيّا. ذلك لأنّ تقصّد الرّمز طلبٌ لما هو مجازيّ مَاهَويّ. والماهويُّ بوصفه مثالا، فإنّه يُطلب ولا يُدْرَكُ. وحينما نفترض أن يكون التّأويل في الاصطلاح استقصاء لممكنات الوجود المجازيّة، فإنّ ذلك يعني أنّنا نطلب من خلاله ماهيّة الوجود، وهي ماهيّة نسعى فيها إلى العودة بالشّيء إلى أصله وعذريّته وهذا أمر عصيّ على التّحصيل[2].

وغنيّ عن البيان أنّ طلب ماهيّة الموجود ليس منقطعا عن إمكان الوجود. ذلك أنّ الإمكان عمل تأويليّ يكون في خدمة طلب الماهيّة باعتماد التجربة معوّلا لبلوغها. وهو أمر مرتبط من خلال عرى وثيقة بالنّسق الثّقافيّ الذي إليه ينتمي القائم بالتّأويل، ذلك أنّ التّأويل ليس غير "البحث في الشروط التي تجعل الفهم ممكنا. إنّه محاولة لفهم لا يكترث ولا يقف عند

---

[1] انظر ابن منظور القفصيّ، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، د. ت، المجلّد الأوّل، مادّة «أ، و، ل».

[2] نقول ذلك ونحن ندرك أنّ ماهية الوجود ذات منطلق تجريبيّ وضعيّ رغم طابعها المطلق، فيعاد اكتشافها باستمرار على قاعدة تجدّد التجربة وتطوّر أدوات الفحص والتأويل.

حدود تعيين الأشياء في دلالالتها المباشرة المنطوية على ذاتها، بل هو انخراط في صلب الرّمزيّ والثّقافيّ انطلاقا من معان إضافيّة لها القدرة على التدليل والإحالة على قيم دلاليّة ممكنة خالقة لسياقاتها الخاصّة"[1].

وجدير أن نلاحظ هنا أنّ فهم النّصوص الدّينيّة – كما أبرزه شلارماخير – كان هو الأرضيّةَ التي نما فيها التّأويل وترعرع. وقد غذّى فهم النّصّ الدّينيّ مسألة الوقوف على المعنى الماهويّ، ولكنّ التّأويل الذي نحن إليه بسبيل يستهدف ماهيّة الأشياء على غير ما استقرّ عليه الأمر في الفهم الدّينيّ. فالماهيّة الدّينيّة مقيّدة "بغايات موجودة خارج النّصّ، وهي ما تحدّدها المقاصد الفقهيّة وغيرها. ومن ثمّة، فإنّه، عوض أن يقود [التأويل الدّينيّ] إلى تفجير طاقات النّصّ وتحويلها إلى ركام من العلامات المتنافرة، كما كانت تدعو إلى ذلك التفكيكيّة، يقود في حالة الهرموسيّة الدّينيّة، على العكس من ذلك، إلى «الكشف» عن معنى المستتر لا تراه العين المجرّدة، ولكنّه موجود في ثنايا هذه النّصوص"[2].

وإلى ذلك يضاف أنّ صيغة أوّل المزيدة تقتضي تعدية الفعل إلى مفعول به، وهذا يفيدنا بأنّ التّأويل هو تأويل لعلامة مّا، فلا وجود لتأويل في المطلق يخرج عن نطاق أشياء الكون مكتوبها ومنطوقها، مرئيّها ومسموعها، إلى غير ذلك ممّا ترد عليه العلامة من صيغ. لقد كان ضروريّا أن ننطلق من علامة كونيّة مّا لنفهم معنى الوجود. فالوجود مفهوم من جهة وسائطه العلاميّة التي تقف بين المؤوّل والكون. والمراد من هذا

---

[1] عبدالله البريمي، **السيرورة التأويليّة في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور**، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، الطبعة الأولى، 2010، ص 24.
[2] سعيد بنكراد، **سيرورات التأويل من الهرموسيّة إلى السميائيّات**، ص 22.

أنّ التّأويل مسلّط على شيء مّا، وهذا الشّيء - ليكون له معنى - يجب إرجاعه إلى ذواتنا.

إنّ الشّيء في حدّ ذاته لا قيمة له، إنّما يكتسب الوسيط العلاميّ قيمته من جهة استيعاب الذّات له. فإن أخذنا مثلا علامة القلب في الفكر الصوفيّ كان لها معنى مخصوص مخالف لما هو عليه في المعاجم، فيصبح القلب مفهوما من خلال ما يستشعره المتصوّف. كأن يُعَدّ مثلا مكانا للعبادة عند بعضهم أو محلاّ للمعرفة عند بعضهم الآخر. والوجه في ذلك أنّ المتصوّف - وهو يسعى إلى إدراك معنى القلب - تملي عليه معنى الكلمة معايشتُه الذّاتية الذّوقيّة لتلك العلامة. لذلك نعتبر أنّ التّأويل ليس ترجمة لمعاني العلامات بقدر ما هو إنشاء لمعانيها.

ذلك لأنّ العلامة تنشأ من خلال علاقة ارتباط ذاتيّ، فمعنى الأشياء الموجودة في العالم محصّل بمعايشتها ومزاولتها. ولهذا السبب ارتبط علم التّأويل بعلم الفلسفة وخاصّة بجناح معرفيّ منها يسمّى علم الظّاهراتيّة (La phénoménologie). والمبدأ الرئيس في هذا العلم هو أنّ معنى العلامة يشرع في التشكّل للمؤوّل على صور متعدّدة من خلال ظاهره حتّى يستقرّ في وعي المدرك على شكل مّا.

ونضرب على ذلك مثالا من التّصوّف نفسه: ففي رؤية من الرّؤى الصّوفيّة تُرى الذّات الإلهيّة من خلال العلامات الكونيّة. فهذه الأشياء فاقدة لمعناها الأصليّ لأنّها تخلّت عنه لفائدة معنى مجازيّ صوفيّ موْجديّ يُدرَك بالذّوق الصّوفيّ. هذا عند من يسمّون بأصحاب الوحدة الوجوديّة. أمّا أصحاب الوحدة الشّهوديّة فهم يرون العلامات الكونيّة كلّها موجودة ومجعولة لتغيب وتحتجب عن الأنظار فلا يُرى بعد غيابها إلاّ اللّه. فأشياء

الكون استُغلّت إذن بطريقتين: الوحدةِ الوجوديّة حضورا والوحدةِ الشّهوديّة غيابا. وهناك اشتغال لأشياء الكون ثالث في الوحدة الإشراقيّة حينما تتحوّل هذه الأشياء مَجْلًى للأنوار الإلهيّة كما يرى السّهرورديّ. فنحن إذن إزاء ثلاثة تأويل صوفيّة كلّ واحد منها يبحث فيه المؤوّل عن أفضل ممكنات الوجود اعتمادا على العلامات الكونيّة نفسها والفاقدة لوجودها المباشر لفائدة الوجود الرّمزيّ.

ويقال كذلك أوّل الكلام وتأوّله بمعنى دبّره وقدّره كما ورد في **لسان العرب**. قال تعالى: "وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ". فـــ «لمّا» تفيد الامتناع في الحاضر مع إمكان الحصول في المستقبل[1]. وهذا ينطبق على مبدأ البحث عن ممكنات الوجود إذ لا يمكن إدراك تأويل نهائيّ أو الوصول إليه، ولذلك يبقى التّأويل عملا رمزيّا مؤجّل التّحقيق دائما طَلَبُهُ بينما يكون التفسير عملا إجرائيّا محايثا.

ويُعرّف التّأويل كذلك بكونه نقلا لظاهر اللّفظ عن وضعه الأصليّ إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرك ظاهر اللّفظ[2]. ويعني ذلك أنّ لكلّ علامة من العلامات الكونيّة معنًى مباشرا تصريحيّا ثمّ يُنقل هذا اللّفظ بالتّأويل إلى ما يحتاج إلى دليل أي إلى رمز. وهذا الرّمز محتاج بالضّرورة إلى ظاهر اللّفظ. ولذلك بوسعنا أن نصطلح على تقسيم تأويل العلامات إلى ثلاث طبقات:

- طبقة الإفادة المباشرة: وهي تستفاد من ظاهر اللّفظ.

---

[1] انظر **لسان العرب**، مادّة «أ،و،ل». والآية الكاملة المستشهد بها هي الآية 39 من سورة **يونس** ﴿بَلْ كَذَّبُوا بما لمْ يُحيطُوا بعِلْمِهِ ولَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الّذِينَ مِـــنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُـــــرْ كَيْفَ كَانَ عاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾

[2] انظر **المصدر نفسه**، والمادّة نفسها.

- طبقة الإفادة الرّمزيّة: وهذه لها تسميات شتّى: بعضهم يسمّيها المؤوّل الحركيّ لأنّ معنى العلامة هنا في تجدّد وحركة دائبين. والرّمزيّة هي في معنى الانفتاح الدّائم على المجاز بحيث يغدو المعنى تجريدا سرابيّا موهوما لا يُبْلَغ.

- طبقة الإفادة النّهائيّة: فرغم تصوّرنا أنّ التّأويل انفتاح رمزيّ دائم، ففي لحظة من اللّحظات يتوجّب أن يستقرّ على شكل مّا، وذلك ليكون للتّأويل أحد الوجهين:

* إمّا أن يكون واقعيّا تاريخيّا مرجعيّا.
* أو أن يكون افتراضيّا أي ممكن الوقوع.

وكلّ قائم بالتّأويل ينتهي إلى حدّ يعطي العلامة معنًى ولذلك وجب أن نقف في النّصوص على التّأويل الممكنة، وهي لبنات وقتيّة تقام ضمن صرح التّأويل الماهويّ الرّمزيّ الشّامل.

VI. مثال تأويليّ

نتخيّر للتّدليل على ذلك مثالا من الفكر الصّوفيّ هو لحظة النّشوة القصوى: فالشّاعر الصوفيّ يسعى إلى معرفة الذّات الإلهيّة من خلال العلامات الكونيّة ويقلّب الحقيقة على الأوجه المتعدّدة ضمن ما عبّرنا عنه بطبقة الإفادة المجازيّة، ثمّ هو في لحظة من مساره التّعبّديّ، قد يتوهّم أنّه بلغ حدّ الالتحام الغيبيّ. ولكنّه حدّ عابر لا يمكن أن يدوم، فيُقيم فيه الصّوفيّ ردحا من الزّمن وحينا من الدّهر ثمّ يغادره مرتدّا مرّة أخرى إلى ناسوتيّته في لحظة صحو بعديّ تَعْقُبُ التجربة الموجديّة.وعلى ذلك يستقرّ التّأويل حتّى تُخرَج المعاني الصوفيّة على نحو مقبول.

وهكذا يقسّم الصّوفيّة مسعاهم في معرفة الحقيقة إلى ثلاث لحظات:

- اللّحظة 1: لحظة الصّحو القبليّ.
- اللّحظة 2: لحظة السّكْر الحاضر.
- اللّحظة 3: لحظة الصّحو البعديّ.

ونستنتج من هذا كلّه أنّ فهم الحقائق التّأويليّة في الفكر الصوفيّ يكون في لحظة انخطاف تأويليّة رمزيّة، فليس هناك من الصوفيّة من يدّعي القدرة على الالتقاط الدّائم للمواجيد الذّوقيّة، إنّما هو فهم عابر ومتلبّس بالعودة التّاريخيّة إلى الحياة النّاسوتيّة. أمّا البقاء في لحظة السّكر وهي لحظة الاتّحاد بالذّات الإلهيّة، فيُخرِج الإنسان من ناسوتيّته إلى اللاّهوتيّة، وهو ما لا يمكن قبوله في المنظومة العقديّة الإسلاميّة عموما ولا حتّى الصّوفيّة كما هو واقع الحال هنا.

هكذا يتبيّن لنا أنّ الموقف التّأويليّ الصّوفيّ لا يمكن أن يخرج عن دائرة تفكير المتصوّفة وهي قاعدة عامّة في التّأويل، ذلك أنّ تأويل العلامات لا يُفهم خارج النسق الثقافيّ الّذي ينتمي إليه القائم بتأويل العلامة. ففي النّصّ الصّوفيّ بالتّحديد لا يمكن أن يكون فهم الوجود إلاّ ذوقيّا، وذلك لارتباطه بالمنظومة العقديّة الّتي يتحرّك في دائرتها الصّوفيّ.

ويمكن أن نوسّع نطاق التمثيل بتنزيل علامة الصّوم مثلا ضمن سياقاتها الثّقافيّة. فليس شأنه في الدّيانة الإسلاميّة كشأنه في الدّيانتين المسيحيّة واليهوديّة. ففي الدّيانة الإسلاميّة للصّوم مقاصد معنويّة كتقوية العزائم وتعليم الصبر وتحسين الأخلاق، وليست هذه المقاصد بالضّرورة هي نفسها ما تدعو إليه الدّيانتان الأخريان. أمّا في الطّبّ، وهنا نخرج من النّسق الثّقافيّ العقديّ إلى النّسق الدّنيويّ، فيكون الصّوم هو الصّومَ عن

الأكل والشرب فقط، لا عن الشّهوة الجنسيّة، وذلك لارتباطه بنسق آخر طبّيّ مخالف للنّسق الدّينيّ.

VII. في العلاقة بين التأويل والشعر

كنّا قد انطلقنا من مبدأ أنّ اللغة ليست مجرّد وسيلة للتّعبير. ذلك أنّها لا تعبّر عن أشياء حصلت قبل النطق بها إنّما اللّغة انفتاح على الكيان، بمعنى أنّ المتكلّم حينما يعبّر عن شيء مّا إنّما يؤسّس كينونة ويتصوّر لنفسه إمكانا من إمكانات الوجود، أي هو يتخيّل ما يمكن أن يكون عليه وجوده الأفضل. فالكلام إذن ليس إخبارا بل هو بيان لكيان واستشراف له. ومن هذه النّاحية، وجب أن نعتبر اللّغة عنصرا خالقا للوجود، وهو خلق لا يتمّ على سبيل الحسّ والحقيقة، وإنّما هو يكون على وجه المجاز. هذا ما يجعل الكيان في بنائه رحلة دائمة فما دام الإنسان يتكلّم فهو يبني وجوده.

ليس هنالك إذن هويّة معطاة سلفا من غير كلام، وليس هناك هويّة منتهية إلى حدّ. ولمّا كان الكيان رمزيّا فإنّ المسار التّرجيحيّ يرتقي دوما بالإنسان من الواقع إلى الخيال ومن الشّاهد إلى الغائب. وحينئذ تكون اللّغة تجريدًا مستمرّا للإحساس، وكأنّما الموجود الفعليّ لا قيمة له. إنّما القيمة الحقيقيّة تكمن في الوجود الرّمزيّ، فأحيانا يأتي الإنسان فعلا مّا للدّفاع عن كرامته. والفعل ينسى، ولكن أن يكون قد قام بذلك الفعل من أجل الكرامة فهذا أمر لا ينسى. أفلم تحدّثنا الأساطير قديما عن أبطال أنجزوا أفعالا تستحقّ التّمجيد والتّخليد؟ لقد عُرفت أعمالهم وتناقلتها الأجيال كابرا عن كابر من غير أن تكترث كبير اكتراث لأصحابها. ففي المتداول الثّقافي الإنسانيّ تبرز صخرة سيزيف بما هي أسطورة الفعل المعاند السّاعي إلى الهدف كلّف ما كلّف أكثر ممّا تداولت الألسن اسم سيزيف نفسه.

إنّ الفعل ينتهي وما يبقى منه هو الرّمز الّذي يُتداول على الألسن. ذلك لأنّ الوجود رحلة دائمة نحو الأرمزة [1](La symbolisation)، وإذا كان هذا شأن الإنسان العاديّ فإنّه عند الشّاعر شأن أوجب. فالشّاعر يمرّ بتجارب حياتيّة وغايتها بلوغ الرّمز، باعتبار أنّ الشّعر ضرب من الخطاب المنفتح باستمرار على التخيّل. ولذلك كان الشّعر أنسب الأشكال التّعبيريّة لبلوغ الرّمز. فثمّة إذن ترتيب ثلاثيّ متدرّج نتعامل من خلاله مع الأشكال التّعبيريّة:

1- اللغة شكلا مخبرا عن المرجع.
2- الشّعر شكلا بانيا للكيان إذْ تَقْصُرُ اللغة العاديّة عن ذلك.
3- الخيال شكلا أقدر على تحقيق الكيان إذ تعجز اللّغة الشّعريّة عن ذلك.

فاللّغة مهدّدة بأن تصبح وسيلة إخبار إن هي ناقضت مبدأ إنشاء الكينونة. وعندما تعجز اللغة عن الاستمرار في نحت الكينونة يقوم بذلك الشّعرُ، لأنّه يوصف بكونه شكلا تعبيريّا عذريّا يفاجئ السّامع بكثافته الإنشائيّة. وعندما تعوز الشّعرَ القدرة على نحت الكيان يغرق في التّخييل. فكلّ هذه المعطيات تجعل الشعر بما هو نحت للكيان وبما هو تجديد للهويّة، بحثا في ممكنات الوجود، وهنا يلتقي الشعر بالتّأويل، أي يلتحم القول الرّمزيّ بالمقصود الرّمزيّ.

فليست للشّعر علاقة بالمرجع، إذ مرجعه هو الرّمز، ولذلك هو يوصف بالعذريّة. العذريّة هي في عدم الإحالة على المرجع ذي المعاني المألوفة. والشّعر الذي يحيل على رموز لامتناهية لا يستعمل المعاني

---

[1] الأرمزة مصطلح نقترحه اعتمادا على وزن «أفْعَلَة» المفيد - في ما نرى - لمفهوم التّحويل من وضع إلى آخر على شاكلة مصطلحات «أدلجة» و «أسلمة» و«أنسنة» وغيرها.

المألوفة المعروفة وهو يسعى من وراء ذلك إلى أن يحافظ على بنيته من الابتذال. ولذلك يوصف الشّعر أيضا بكونه كلاما غامضا، وغموضه يتأتّى من رمزيّته وعذريّته في آن معا حينما يفتح للقارئ مجالات التّأويل الرّمزيّ.

هكذا يبدو لنا الشعر - بوصفه فهما للوجود - بنية من طينة التّأويل. فكأنّما النّثر هو أقرب للتّفسير، وكأنّما الشّعرُ هو أقرب للتّأويل لأنّه طلب للرّموز التي لا يُقبض عليها، بل هي أشياء تطلب ولا تدرك. وإذا كان الشّعر أقرب للتّأويل فإنّ الشّعر الصّوفيّ من باب أحرى أكثر قربا للتّأويل لأنّه يقوم على الرّموز من حيث هو. أمّا قراءته من جهة وجهه التّصريحيّ المباشر، فغبن لصوفيّته، بل لشعريّته.

VIII. خاتمة الفصل

ونشير في ختام هذا الفصل إلى أنّ المناهج التّأويليّة الأربعة التي نعتزم إنشاءها تقتضي اعتماد وسائط معرفيّة تقيم العلاقة بين فعل التّأويل نفسه والمقصد منه. وهو أمر يمكن أن نلحظه في العناوين الأربعة التي تشير إلى كلّ منهج. فالبنائيّة مرتبطة بالمجاز والدّائريّة مرتبطة بالميثولوجيا والتّذويتيّة مرتبطة بالذّات والأنطولوجيّة مرتبطة بالوجود.

لذلك يمكن أن نجمع هذه المناهج ووسائطها ومقاصدها في الجدول التّالي:

المنهج التّأويليّ	الوسيط المعتمد	المقصد التّأويليّ
المنهج البنائيّ	البنية المجازيّة	حصر القيمة في الممكن
المنهج الدّائريّ	المتوارث الميثولوجيّ	صهر الآفاق الزّمانيّة
المنهج التّذويتيّ	الإدراك الذّاتيّ	تحقيق مركزيّة الذّات
المنهج الأنطولوجيّ	التّمثّل الوجوديّ	تثمين فعل الوجود

لقد تقدّم القول على أنّ مشروعنا العلميّ يندرج ضمن النّقد التّأويليّ، لذلك فإنّ كلّ منهج تأويليّ يتّخذ لدينا حيّزا مخصوصا في النّقد التّأويليّ باعتبار أنّ هذا المنهج يمثّل الحيّز المذكور. وهذه الإشارة المنهجيّة ستتضمّنها عناوين المناهج التّأويليّة الأربعة أوّلا فثانيا فثالثا فرابعا.

الفصل الأوّل

في المنهج التأويليّ البنائيّ تمثيلا للنّقد التأويليّ المجازيّ

I. تمهيد في البنائيّة المجازيّة

نشير أوّلا إلى أنّ المنهج البنائيّ ليس مرتبطا بالبنية بالمفهوم اللسانيّ للمنهج الهيكليّ، إنّما هو مرتبط بعمليّة البناء المجازيّ. وهو لا يحيل على ما في النّصّ من أساليب، فذلك مستوى آخر من النّظر تقتضيه الدّراسة الأسلوبيّة. وهي عندنا دراسة معتمدة ضمنيّا في تحليلنا ولكن في نطاق البنائيّة بما هي مصطلح تأويليّ سيميائيّ ننحته لنقصد به أنّ القائم بالتّأويل ينشئ عالما مجازيّا عبر جملة من الوسائط العلاميّة.

وتجدر الإشارة كذلك – ونحن نتحدّث عن إنشاء العالم المجازيّ – إلى أنّه لا يمكن أن نلج في غمار التّخييل دون تخيّر للآليّات المجازيّة. وهي ليست الآليّات المجازيّة البلاغيّة المعهودة، فذلك ممّا تتكفّل به الدّراسات البلاغيّة.

ولمّا كان شاغلنا – في هذا السّياق – تأويليّا سيميائيّا، فإنّنا سنعتمد معوّلاتٍ ثلاثة هي من مكتسبات التّأويل السّيميائيّ، ونقصد بها الرّمز والأيقونة والأمارة. ونشير كذلك إلى أنّنا سنرصد في هذه المعوّلات الثلاثة المسافة الفاصلة بين العلامة المجازيّة ومستتبعها التخييليّ. فتكون العلاقة بين الرّامز والمرموز إليه في الرّمز علاقة تبرير، وتكون العلاقة بين الرّامز والمرموز إليه في الأيقونة علاقة تطابق، وتكون العلاقة بين الرّامز والمرموز إليه في الأمارة علاقة تجاور[1].

---

[1] نستعمل مصطلحي «الرّامز» و«المرموز إليه» في هذا السّياق بصفة جامعة تشمل الرّمز والأيقونة والأمارة ولا تقتصر على مصطلح الرّمز فحسب.

تُعرَّفُ العلامة (Le signe) في الأصل بكونها بنية ثنائيّة قائمة على دالّ ومدلول (Signifiant /Signifié). ونلاحظ أنّ العلاقة بين طرفيْ هذه العلامة علاقة اعتباطيّة (Arbitraire). أمّا في الرّمز فتختلف العلاقة لتصبح مبرّرة. مثال ذلك في الميزان، فهنالك شَبَهٌ فعليّ بين كفّتي الميزان المتعادلتين ومفهوم العدل، فيُوصف الميزان بكونه رمزًا للعدل، وإذا ما اختلّت إحدى الكفّتين لصالح الأخرى فإنّ مفهوم العدل يبطل. وهذا دليل على أنّ الرّمز مبرّر بالعلامة التي تشير إليه.

وجدير بالذّكر كذلك أنّ هذا التبرير هو بالضّرورة من الأشياء المتعارف عليها، إذ هنالك جانب منطقيّ في الرّمز، ولكن يتوجّب الاصطلاح عليه وتداوله بين النّاس، لأنّ عدم التّداول مخلّ بالفهم. ومن ناحية أخرى لا شيء يمنع من التّواضع بين أفراد مجموعة لسانيّة مّا على تصوّر آخر لأداء معنى الرّمز.

أمّا الأيقونة (L'icône) فتوصف فكونها درجة أخرى من درجات ثلاث تنعقد بموجبها العلاقة بين العلامة المجازيّة ومستتبعها التخييليّ. فالأيقونة هي العلامة التي يكون فيها تطابق تامّ بين الرّامز والمرموز إليه وهي من ثلاثة أصناف:

- أوّلها الأيقونة البلاغيّة فعندما نقول "تكلّم الأسد" نطلق استعارة قائمة على التطابق التّامّ بين المستعار منه والمستعار له. فقد حذف المشبّه ووجه الشّبه والأداة وبقي المشبّه به قائما.
- ثانيها الأيقونة المجسّميّة، من نوع التّصميم الهندسيّ والخطاطة البيانيّة والتّمثيل المصغّر (La maquette). وفي هذه الأحوال جميعها يكون التّطابق تامّا بين الرّامز والمرموز إليه.

- وثالثة الأياقين هي الأيقونة المنسوخة المتمثّلة في الصّورة الشّمسيّة والتّمثال وما شابه ذلك.

أمّا ثالثة الدرجات من درجات التمثيل المجازيّ فهي الأمارة (L'indice) بما هي نمط من العلامات تقوم فيه العلاقة بين الرّامز والمرموز إليه على التّجاور من قبيل الدّخان الذي هو دالّ على وجود شيء من جنسه هو النّار.

II. تأصيل مفهوميّ لطبقات التّخييل

ونرى من الفائدة المنهجيّة أن نفصّل القول في بعض مقتضيات هذا البناء المجازيّ الثلاثيّ، لأنّ ذلك ممّا يعيننا على تفهّم طرائق تشكّل طبقات التّخييل في العمليّة التّأويليّة بما هي إنشاء مستمرّ للممكنات الوجوديّة. ففي خصوص المطابقة التّامّة بين الرّامز والمرموز إليه في الأيقونة، تتعيّن ملاحظة الخصائص المشتركة بين العلامة المجازيّة ومستتبعها.

وتكون هذه الخصائص فعليّة واقعيّة أو قابلة للوجود أي افتراضيّة. فالتّطابق إذن ضروريّ ولكنّه ذو منحيين. فإمّا أن يحصل بالفعل أو أن يكون قابلا للحصول. وهذا ما يجعل دائرة الأياقين متّسعة وما يجعل للخيال دوره في إنشاء الأياقين. ولعلّه من المجدي في سياق عِدْل هذا استحضار العلاقة بين منْشئ العلامات الذي يبثّها ومتلقّيها الذي يؤوّلها.

ونستعين على هذا بتصوّر للعلاقة الثّنائيّة بين ما يسمّى بالنّبوغ (Le génie) وما يسمّى بالذّوق (Le goût) كما وردت عند غادامير[1].

---

[1] انظر كتابه ***Vérité et méthode***، ص 74 وما بعدها.

ويتمثّل النّبوغ في شحن مستعمل العلامة لها بطاقات تجعلها قادرة على البوح بمدلولات رمزيّة في معناها العامّ. فكلّ من يستعمل العلامة يسعى إلى شحنها الأقصى بجملة من القرائن لبلوغ ما يقصده من الدّلالات. ومقابل ذلك فإنّ الذّائق هو المطالَبُ بفكّ الرّمز. ولذلك وجب أن يكون على بيّنة من هذا الاتّساع مهما رحُبت دائرة الرّمز .

وعلى هذا الذّائق كذلك، أن يقدّر في العلامة ما هو حاصل فعليّ منها وما هو افتراضيّ، فلا تكون حينئذ قيمتها في ما تشحن به من رمز من قبل الباثّ فحسب، وإنّما هي كذلك في قدرة المتلقّي على التّفكيك الذي يكله إليه الباثّ نفسه عن طريق قرائن يضمّنها العلامة.

لا مراء في أنّ العلاقة بين الرّامز والمرموز إليه تُعَدُّ في كلّ الأحوال علاقة تواصليّة، فلا يمكن أن يغفل المتلقّي في النهاية عن المحيط الإدراكيّ الذي ينسجه له باثّ الخطاب ويتحرّك فيه هو الآخر. وينطبق ذلك بطريقة كلّيّة على الأدب الصّوفيّ لأنّه أدب إيديولوجيّ يَعْروه توجيه قسريّ للقارئ الأصليّ، والقارئ في الأدب الصّوفيّ هو المريد أي التّلميذ الذي يتلقّى تعاليم الصّوفيّة عن شيخه أو قطبه.

وحينما نتكلّم على المنهج التّأويليّ البنائيّ في طِرز الأدب الذي نحن إليه بسبيل فإنّ البناء الرّمزيّ المجازيّ يتّخذ بالضّرورة هذه الوجهة الصّوفيّة. وإذا لم نتّجه إلى هذا البعد الصّوفيّ نقف عند المعنى السّطحيّ وهو معنى غزليّ طورًا، وخمريّ أو غيره طورًا آخر. وهكذا يتحتّم إدراك الدّائرة المجازيّة التي عليها مدار التّأثير في الفكر الصّوفيّ. وسواء تعلّق الأمر بالرّمز أو بالأيقونة أو بالأمارة فإنّ القرائن الدّالّة على الرّوح الصّوفيّة كفيلة في النّصّ بأن توجّه الفهم نحو المجاز الصّوفيّ.

ويحسن أن نعرّج – في سياق حديثنا عن الأياقين – على تدقيق مفهوميّ للأيقونة الصّوريّة بما هي نسبة إلى الصّورة. فالصّورة تُعدّ أيقونة من مثيلتها حينما تكون منسوخة من أصلها، ومثالُ ذلك التّمثالُ والصّورة الفوتوغرافيّة والصّورة الكاريكاتوريّة.

والدّليل على أنّ الكاريكاتور أيقونة هو أنّ المطّلع عليه يدرك صاحب الصّورة مباشرة رغم كون الصّورة المحرّفة تشوّه الصّورة الأصليّة في جزئيّة من جزئيّاتها كتغيير الملامح مثلا. وهذا الأمر لا يفسد للصّورة أصلا رغم التّركيز على عيب من العيوب، وهو تركيز لا يجعل المؤوّل غافلا عن صاحب الصّورة الأصليّ.

ويجب أن ننظر إلى هذا الاختلاف في بعض الجزئيّات من جهة كونه بابا من أبواب التّأويل وانفتاحا على المجاز. ثمّ إنّ مسألة المشترك من الخصائص لا تحجب الاختلاف بين الأصل والنّسخة منه، فقد تحدّثنا قبْلا عن ضرورة وجود خصائص مشتركة بين الرّامز والمرموز إليه في الأيقونة.

ولكنّ الاختلاف بينهما يُعدّ انزياحا بالعلامة من معناها التّصريحيّ إلى مستتبعها المجازيّ، وذلك هو موطن التّأويل. ومثل هذا التّحريف الذي نلحظه في الكاريكاتور أو في بعض التّماثيل أحيانا يمكن أن يحدث أيضا في النّصوص الأدبيّة كشأن الرّحلة في الأدب الصّوفيّ.

ذلك أنّ الرّحلة مادّيّة في هذا الأدب على ما يبدو في الظّاهر وهذا بعض تحريف فيها، وهي تقدّم كما لو كانت رحلة جاهليّة يعبر صاحبها الفيافي بعد أن يقف على الأطلال. ولكنّها تنقلب بالضّرورة إلى رحلة

رمزيّة إذ لا معنى في الرّحلة الصّوفيّة للتّعيّن ولا للحسّيّة. فالرّحلة الصّوفيّة رامزة بطبعها، وإذا كانت كذلك فإنّها رحلة لتنظيم الكون الإنسانيّ. وهذا التنظيم تتأسّس وفقه قواعد الوجود.

وفي الصّوفيّة قاعدة الوجود الأساسيّة هي أنّ الإنسان لا قيمة له في ذاته. فتندحر تماما ناسوتيّته عبر فنائه الحسّيّ، لأنّ المطلوب في الوجود الصّوفيّ هو الالتحام بالذّات الإلهيّة. هنالك إذن هويّة صوفيّة وتعريف للذّات ينسفان النّاسوتيّة ويعيدان إنتاجها بطريقة تربطها باللاّهوتيّة، فالالتحام بالذّات الإلهيّة قاعدة من القواعد الصّوفيّة[1]. وتبعا لذلك، لم يكن بدّ من أن نتتبّع الوجود الصّوفيّ في ترقّيه من الحسّيّة إلى التجريديّة، فهو وجود نزّاع إلى التجريد. ومن هنا كذلك وجب إقرار أنّ تنظيم الكون الإنسانيّ في شكل قواعد وجود ماهويّ هو شكل من أشكال البناء المجازيّ.

وحريّ بنا أن نشير كذلك إلى أنّ تنظيم الوجود الإنسانيّ بوصفه ارتقاء من التّجريب إلى التّجريد لا يعني أبدا بلوغ الكمال، لذلك كانت دائرة البنائيّة متّسعة ومستمرّة بل لا حدّ لها. ولكنّ الرّحلة الحسّيّة لا تبقى حيّة إلاّ إذا دخلت حيّز التّجريد، وهنا وجه العدول بها. ذلك أنّ إعادة إنتاج صياغتها لا مناص من أن تأخذ بالمتعارف عليه بطرف ومن أن تتجاوزه كذلك. فثمّة إذن مشترك مخصوص بين الرّحلة الجاهليّة والرّحلة

---

[1] كدنا نتحدّث هنا عن قانون من القوانين الصّوفيّة. ذلك أنّ الممارسات الصّوفيّة ثابتة إلى حدّ التكلّس وهي لا تتغيّر ضمن النسق الإيديولوجيّ الصّوفيّ القائم على التلقين. ولكنّنا عدلنا عن ذلك لأنّ مصطلح قانون (Loi) عادة ما يحيل على بنية معرفيّة خاضعة للتّجربة في العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة شأنه في ذلك شأن مصطلح نظريّة برهانيّة (Théorème) في العلوم الصّحيحة. والرّأي عندنا أنّ الممارسة الصّوفيّة الذّوقيّة هي غير التجربة الاجتماعيّة وغير التّجربة العلميّة.

الصّوفيّة.ولكنّ ذلك يتمّ في نطاق الرّمز أي من جهة البحث عن قوانين الوجود.

وإنّ الأمر يختلف من الأولى إلى الثّانية فإذا كانت الرّحلة الجاهليّة في بعدها الرّمزيّ مقارعة لعوالم المجهول ومعاندة لطغيان الطّبيعة، فإنّ الرّحلة الصّوفيّة هي رحلة استشرافيّة للعلوّ من النّاحية الرّمزيّة. فالشأن واحد في السّنّة الثّقافيّة الجاهليّة وفي السّنّة الثّقافيّة الصّوفيّة، وكلتاهما طلب مستمرّ للتّجريد رغم اختلاف المرام لدى المريد.

وهذا الاختلاف في قراءة الخصائص المشتركة هو المسلك المعبّد المعوّل عليه في اتّساع الدّائرة التّأويليّة من مجال معرفيّ إلى آخر، بل حتّى داخل الفكر الصّوفيّ نفسه، إذ أنّنا نستطيع أن نفصل بين المعرفة الصّوفيّة والخطاب الصّوفيّ. فإذا كانت المعرفة الصّوفيّة ثابتة العناصر ومستقرّة التّداول، فإنّ الخطاب الصّوفيّ في قراءة مستمرّة لهذه المعرفة وفي تأويل لها ثرٍّ لا ينتهي.

فالخطاب له جملة من الشّروط: الشّرط الأوّل هو أن يكون فيه رؤية، والشّرط الثّاني هو أنّه بناء يستحضر بالضّرورة طرفين في الخطاب وهما المخاطِب والمخاطَب، فيما لا تعني النّصَّ هذه الثّنائيّةُ لأنّه يوجد بذاته ولا علاقة له بالمتلقّي. أمّا الشرط الثّالث للخطاب، فأن يكون حاملا على التّأثير في المتلقّي، ولذلك فإنّ لكلّ خطاب صوفيّ رؤيته وطوره من التّجاوز وطريقته في بناء الكون وإنشاء المجاز. فليست علاقة الاختلاف قائمة بين الرّحلة الجاهليّة والرّحلة الصّوفيّة فحسب بل هي كذلك في صلب الخطاب الصّوفيّ. ولهذا وجب أن ننظر في القصائد الصّوفيّة من جهة كونها أنماطا من الخطاب مختلفة تحمل بالضّرورة رؤى مختلفة.

ونحبّ أن نوسّع دائرة التحليل الأيقونيّ باستحضار بعض ملامح الأيقونة الاستعاريّة منظورا إليها من الجهة البلاغيّة، ففيها يقوم المستعار منه محلّ المستعار له. ثَمَّةَ يجد الباحث نفسه أمام شبكة علاقات معقّدة، إذ يكون حيال تناظر قائم بين المستعار له والمستعار منه تجمع بينهما عناصر مشتركة. وقد يكون هذا الاشتراك على مستوى الهيكل والبنية والشّكل كما يكون على مستوى المضمون والمفهوم. ولكن لسنا واجدين أنفسنا أمام تماثل تامّ كما يقول إيكو، إنّما تماثلهما مشروط، فالأشياء يماثل بعضها بعضا لا في ذاتها بل من خلال تسنين سابق[1].

إنّنا نحمل في أذهاننا بطريقة قَبْلِيَّة جملة من الموروثات التي تجعلنا ندرك الشّبه بين الرّامز والمرموز إليه، لا من خلال الشبه الحرفيّ، ولكن من خلال ما استقرّ في أذهاننا. فنحن نعرف أنّ الرّجل الشّجاع شبيه بالأسد وحدّثتنا النّصوص الأدبيّة بذلك من قبل. والسّنن هذا هو الذي يحدّد درجة التّشابه ويعيد إنتاج التّجربة. فليس واقع العلامة هو المتحكّمَ فيها بل واقع انتمائها إلى النّسق الثّقافي هو سرّ إفصاحها عن مكنونها.

ويعني ذلك أنّنا لا ننتقل مباشرة من الدّال الأيقونيّ إلى معناه، إنّما ننتقل عبر جهاز وسائطيّ هو النّسق الثّقافيّ. هذا النّسق هو الّذي يمنح العلامة طاقات تأويليّة، فالأكيد أنْ لا أحد منّا يستطيع أن ينتج دلالة خارجة عنه. والآكد منه جواز الاجتهاد بالضّرورة داخل النّسق، فلا يمكن أن نتصوّر اجتهادا خارجه. ولهذا يسمّي إيكو هذا النّسق الثّقافيّ سننا تعرّفيّا[2].

---

[1] انظر سعيد بنكراد، **السّميائيّات و التّأويل، مدخل لسميائيّات ش. س. بورس**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 2005، فصل «التّوزيع الثّلاثيّ للعلامة»، ص ص 116-119 .

[2] انضر **المرجع نفسه**، ص ص 118 - 119 .

وهو السّنن الّذي يعتمد الوحدات المعنويّة الدّنيا في العلامة، فإذا أخذنا مثلا المستعار منه وهو الأسد وبحثنا عمّا يجعل الرّجل شبيها به وجدنا جملة من الوحدات المعنويّة الدّنيا الّتي تسمّى معانم وهي:

1-الشّجاعة.

2-قوّة البنية.

3-القدرة على الفتك والبطش.

4-الزّعامة.

فهذه إذن معانم تجعل بين هذا الطّرف وذاك شبه تماثل.

ويحسن أن ننبّه هنا إلى أنّ المعنى التّشابهيّ لا يتولّد دفعة واحدة، إنّما هو يتولّد بعد مخاض تجريبيّ داخل النّسق الثّقافيّ، فتنفتح لدى المؤوّل القرائن الدّالّة على المواضعة والاتّفاق حتّى يخرج المعنى النّهائيّ شكلا، بعد أن يكون قد مرّ ضرورة بعمليّة تشكّل. ولا يمكن أن تكون للمعنى قيمة وهليّة انبثاقيّة. فليس هنالك وهليّة في المعنى إنّما هو يختمر ليصبح معنى، إذ هو مساريّ ومحتاج دوما إلى الاستكمال.

ونعرّج كذلك - في سياق هذه الملاحظات التّفصيليّة - على بعض مكوّنات الأيقونة البيانيّة وهي المتعلّقة بكلّ أنواع المجسّمات كالتّصميم الهندسيّ والمجسّم المصغّر والخطاطات البيانيّة. وهنا أيضا يوجد اشتراك في الخصائص، ولكنّ البيانيّة تُقرأ بطريقة تأويليّة مختلفة من الرّامز إلى المرموز إليه.

فالرّحلة الجاهليّة تبدأ بالوقفة الطّلليّة وهذه يمكن أن تُعَدّ خطاطة بيانيّة لرحلة العروج إلى السّماء، لأنّ الواقف على الأطلال تشتغل لديه جارحة الذّاكرة. فهنالك نوع من الاستشراف للبعد الغيبيّ من خلال الذّاكرة. وثمّة

صعود من الأسفل نحو الأعلى لدى الواقف الطّلليّ ويُعبَّر عن مثل ذلك في الرّحلة الصّوفيّة بكونه عروجا إلى عالم الغيب.

ولئن كانت الأيقونة البيانيّة مستعملة أكثر ما تستعمل في المجالات العلميّة فإنّ تنوّع معالجتها يقتضي الاستفادة منها في عالم الأدب. ذلك أنّ المطلوب في الأيقونة البيانيّة ليس تتبّع الدّقّة العلميّة بقدر ما هو تتبّع المسلك الذي يتنزّل فيه الشّبه بين الرّامز والمرموز إليه. لذلك نتكلّم هنا على عروج صوفيّ ينهض بديلا من عروج طلليّ، وتكون الخطاطة أيقونيّة بيانيّة لا من حيث دقّة الحركة بل من حيث طبيعة مسلكها.

III. مفهوم الانتظام الرّمزيّ

ننطلق -على سبيل الإجراء- في استكشاف العالم المجازيّ الذي ينشئه المنهج البنائيّ رمزا من قصيدة "فارقتها النّفس مكرهة" لابن الفارض، وهي:[من البسيط]

قِفْ بِالدِّيَارِ، وَحَيِّ الأَرْبُعَ الدُّرُسا،
وَنادِهَا، فَعَسَاهَا أَنْ تُجِيــــبَ، عَسَى
وَإِنْ أَجَنـــّكَ لَيْلٌ مِنْ تَوَحّـــشِهَا،
فاشعَلْ مِنَ الشّوْقِ، فِي ظَلْمَائِهَا، قَبسا
يا هل درَى النّفَرُ الغادونَ عن كلِفٍ،
يبيـــتُ جِنْحَ اللّيَالـــِي، يَرْقُبُ الغَلَسَا
فإنْ بَكَى فِي قِفَارٍ خِلِتَهَا لُجَجًـــــا،
وَإِنْ تَنَفّـــسَ عَادَتْ كُلّها يَبَسَــــا

فَذُو المَحَاسِنِ لا تُحصَى مَحاسِنُـــهُ،
وبارِعُ الأُنْسِ لا أعْـــــــدِمْ بهِ أُنُسَا
كَمْ زَارَنِي، وَالدّجى يَرْبَدُّ مِنْ حَنَقٍ،
وَالزّهْرُ تَبسِمُ عَنْ وَجْهِ الذِي عَبسَـــا
وَابتَزّ قَلْبِي، قَسْـــرًا قُلْت، مَظْلَــمَةً:
يَا حَاكِمَ الحُبِّ، هَذَا القلبُ لِمْ حُبِسَـــا
غرَسْتُ بِاللّحْظِ وَرْدًا، فَوْقَ وَجنَتِهِ،
حقٌّ لطَرْفِيَ أنْ يَجْنِيَ الـــذِي غَرَسَا
فَإنْ أَبَى، فَالأَقَاحِي مِنهُ لِي عِوَضٌ،
مَنْ عُوِّضَ الدُّرّ عَنْ زَهْرٍ، فَمَا بُخِسَا
إنْ صَالَ صِلٌ عِذَارَيْهِ، فَلاَ حَـــرَجٌ
أَنْ يَجْنِ لَسْعًا، وَأنّي أَجْتَنِي لَعَسَا
كَمْ بَاتَ طَوْعَ يَدِي وَالوَصْلُ، يَجْمَعُنا
فِي بُرْدَتَيْهِ، التّقَى، لَا نَعْرِفُ الدَّنَسَا
تِلْكَ اللّيَالِي التِي أَعْدَدْتُ مِنْ عُمُرِي،
مَعَ الأَحِبَّةِ، كَانَـــــتْ كلّها عُرُسَا
لَمْ يَحْلُ لِلْعَيْنِ شَـــيء، بعدَ بُعدِهِمُ،
وَالقَلْـــبُ مُذْ آنَسَ التّذْكَارَ مَا أنِسَا
يَا جَنّةً، فارَقَتْهَا النّفـــسُ، مُكْــرَهَةً،
لولا التَّأسّي بِدَارِ الخُلْدِ مُتُّ أسَى[1]

إنّ المطّلع على هذه القصيدة "فارقتها النّفس مكرهة" قد يُخيّل إليه أنّها كلّها في الغرض الغزليّ، فكأنّما القرائن الّتي تشهد بصوفيّة القصيدة

[1] **ديوان ابن الفارض**، طبعة دار القلم، بيروت، د.ت، شرح عمر فاروق الطّبّاع، ص 111.

غائبة في ظاهرها، بدليل ما يتواتر فيها من قرائن غزليّة صرف تحيل على مرجعيّة مأثورة في غزل العشّاق، من قبيل "عَسَاهَا أن تُجيبَ، كَلِفٍ". فنحن في سياق غزليّ، بل ننتقل ضمن السّجلّ الغزليّ ممّا هو عاطفيّ إلى ما هو حسّيّ.

فإذا انطلقنا من الموقف الطّلليّ الّذي هو عَوَزٌ بمعنى الافتقار ومن حديث الشّاعر عن الكلف وابتزاز القلب وكلّ ذلك من المواقف العاطفيّة، فإنّ القصيدة تكون قد انتقلت من الموقف العاطفيّ إلى الموقف الحسّيّ ممثّلا في قوله "غرست باللّحظ وردًا فوق وجْنتيهِ، الطَّرْف، جني الغرس،الأقاحي، الزّهر، الوصل، في البُرْدَتَيْنِ" عدا كلمة التُّقى التي قد تُعَدُّ قرينة معزولة في خضمّ غزليّ جارف.

ولمّا كان الحال كذلك وجب أن نَبْحث عن القرائن المجازيّة في نظام الرّموز، وسيكون هذا مدخلنا في المسألة البنائيّة. ويقتضي منّا الأمر التّذكير بالتّدقيق الاصطلاحيّ لمفهوم الرّمز. فهو ضرب من الإشارة تكون فيه العلاقة بين الرّامز والمرموز إليه أي بين العلامة والمستتبع الدّلاليّ قائمة على التّبرير المحكوم بقانون الحاجة والضّرورة. فكيف نجد صدى هذه الحاجة في القصيدة؟

تبدأ القصيدة بأسلوب الأمر وهو من الخصائص الأسلوبيّة المتواترة في الأدب الصّوفيّ. والملاحظ أنّ المأمور ليس مختلفًا عن الآمر، بل المأمور هو ذات مجرَّدة من الآمر نفسه. لذلك لا نقرّ أهمّية تعيينيّة لهذا المأمور إذ كلّ ذات تجرِّد من نفسها ذاتًا أخرى تخَاطِبُهَا هي ذاتٌ متأزّمة. ولذلك نستطيع أن نفهم مسألة الوقوف على الدّيار من خلال كونها طلبًا للاستقرار، أي إنّ الوقوف على الدّيار بنية رمزيّة، وكلّ بنية رمزيّة تنطلق

بالضّرورة من بنية حسّيّة. لذلك وجب أن نفهم الوقوف - بوصفه طلبًا للاستقرار - من جهة الضّرورة.

IV. مفهوم الاستناد إلى العرف الثّقافيّ

ومعنى ذلك أنّنا قد نجعل من الوقوف معنًى رمزيًّا يستطيع به المتكلّم الخروج من الأزمة. و يستند الرّمز بالضّرورة إلى عرفٍ وقاعدةٍ ثقافيّة. ففي السّنّة الشّعريّة يقف الشّاعر مُنَاجِيًا الأطلال والدّيار سَدًّا للفراغ وطلبًا للامتلاء بعد الخواء. فلا مهرب ـــ والحال على ما هو عليه ـــ من الارتداد إلى المخزون الثّقافيّ الشّعريّ بحيث يصبح الرّمز إعادة بناء وإنتاج لذلك المخزون بحسب الحالة صوفيّة كانت أم غزليّة.

وتجدر ملاحظة الجانب المنطقيّ في الرّمز، والمنطق نقيض الاعتباط. ومن أجل هذا لم يعد الوقوف الطّلليّ موصولا ضرورة بالحقيقة، إذ الحقيقةُ المطلوبةُ هي بلوغ درجة الالتحام بالرّوح الإلهيّة عن طريق الفناء، بدليل قول الشّاعر "فَعَسَاهَا أن تجيب" و عسى فعل رجائيّ، وهو إلى ذلك ، أداة شبيهة بمعنى لعلّ. والشّكُ في بلوغ درجة الوصل مبنيّ على العُرْفِ، فلا يمكن أن يكون الرّمز رمزا إلاّ بتكرار التّجربة في الزّمان والمكان.

وهكذا يعيد الصّوفيّ تجارب الآخرين وهو يعلم أنّها غير مُوصِلَةٍ إلى الهدف. أمّا قول الشّاعر في البيت الثاني: "وإذا أَجنَكَ لَيْلٌ من تَوَحُّشِهَا" ففيه أنّ توحّش اللّيل هو رمز الغربة، وهذه علاقة مبرّرة بين سواد اللّيل واستشعار الغربة، ومرّة أخرى يكون لزاما الارتداد إلى عُرْفٍ يعتبر اللّيل هو الزّمنَ الّذي تغترب فيه الذّات.

وينهض البيت الثّاني من القصيدة التي تقدّم عليها القول على شرط له شَارِط ومشروط، فالشّارط هو إجنان اللّيل بمعنى الدّخول في تجربة الغربة، والمشروط هو إشعال القبس. وليس هنالك صيغة أمر كما في البيت الأوّل منها، إنّما هي تحوّلت إلى أسلوب شرط، ولذلك سبب، وهو أنّ التّجربة الثّانية التي هي محتملة النّتيجة كما يدلّ على ذلك قوله "اشعل من الشّوق قبسًا" ليست أمرًا متاحًا للمتصوّف على الدّوام. فهو لا يستطيع أن يدخل هذه التّجربة متى يشاء، إنّما المتصوّف هنا كائن في مهبّ الرّيح يتناوبه الشّيء وضِدُّهُ، وهو لا يستطيع أن يتحكّم في مصيره بنفسه فيبتغي بين ذلك قَواما.

ومن وُجُوهِ عدم التّحكّم هذا أنّ النّفر الغادين يمرّون دون أن يعلموا شيئًا عن تجربة الكَلِف، والمقصود به هو العاشق الصّوفيّ. فليست هذه التّجربة إذن تجربة مرشّحة للانتشار في الزّمان والمكان يَعْلمها القاصي والدّاني، إنّما هي تجربة تخضع لمبدأ المفاجأة رغم أنّ هنالك مرجعيّة لها تنهض على أساس إعادة إنتاج لسنّة ثقافيّة. فالوضع الذي يلفي المتصوّف فيه نفسه هو وضع من يُحِقّ المألوف ولكنّه لا يقنع به بوصفه المعروف.

ثمّة إذن مسافة بين المتصوّف وهَدَفِهِ، ولهذا السّبب فإنّ الرّموز تتكاثر ودائرة المجاز تترى صورها فإذا بكلّ رمز في لحظته التي يُنْجَز فيها تأويل لوضع عابر في ذلك الوقت دون بلوغ الحقيقة القصوى. فلو بلغ المؤوّل الحقيقة القصوى خرط القتاد. فلو بلغ المؤوّل المُرام من الحقيقة القصوى ما عاد للتّجربة معنًى ولا لإنتاج السّنّة الثّقافيّة من فائدة. والمتأمّل في كلمة النّفر يستبينها مفيدة معنى في عبارة "يَا هَلْ درَى النّفر"، واستعمال الجمع في سياق إشارة إلى تجربة فرديّة تخصّ الكلِف يعني أنّ التّجربة الرّمزيّة لا تكون أبدًا سلوكـًا فرديًّـا، إنّما تحقيق الرّمزيّة رهن بجماعيّة

هذه التّجربة. ولا يمكن أن نتصوّر رمزا فرديًّا، وكلّ واحد يُريد أن يبيّن رمزه بطريقته الخاصّة لا بدّ من أن يعتدّ بالتّمثّل الجمعيّ السّائد للرّمز.

وتتمثّل قيمة الرّمز في نقل التّجارب الحسيّة إلى أحياز مجازيّة، فهذا من طبيعة البنائيّة. ولا يمكن أن يكون الرّمز سائرًا من اتّجاه تجريديّ إلى اتّجاه حسّيّ، إنّما الرّمز دائما تجريد للحسّيّ أي هو إنتاج لبعد ماهويّ للتّجربة الإنسانيّة، وهي تجربة لا يمكن أن تكون اجتماعيّة أو عرْقيّة أو دينيّة، إنّما تتهاوى هنا الحدود بين الطبقات الانتمائيّة لتكون التّجربة تجريديّة صرفا.

ولذلك يُعتبر الرّمز منظّما للتّجربة الإنسانيّة وللوجود الإنسانيّ بشكل عامّ. وقد عمد الشّاعر في البيت الخامس إلى تصوير ذي المحاسن وهو المعشوق الإلهيّ فتصبح كلّ المظاهر التّجريبيّة مظاهر مُتَرَقِّية مِنَ البَنْيَنَةِ إلى الشّكل. ويعني هذا أنّ كلّ التّجارب الصّوفيّة غايتها تنظيم الوجود الصّوفيّ ماثلا في الالتحام بالذّات الإلهيّة.

V. بين البَنْينة والشّكل

نرى لزاما - في هذا المقام – أن ندقّق المقصود من البنينة والشّكل. فعلاقة الأولى بالثّاني هي علاقة المسار المفضي إلى المنتهى، أي هي علاقة المتحرّك الذي ينمو إلى ثابت. فالبَنْيَنَة تقتضي أن تكون هنالك علاقات جدليّة داخل البناء، فهي تجربة المخاض أو هي عناصر تتحرّك جدليًّا لتنتج شيئًا آخر. أمّا المنتوج النّهائيّ فهو الشّكل.

ولا يمكن أن نصل إلى الشكل إلاّ عبر سيرورة ليغدو هو الصّورةَ النّهائيّة التي تُخرَج عليها العلامة.[1] ولذلك، فإنّ حديثنا عن التّجربة الإنسانيّة هو حديث عن المخاض، وانتظامُ التّجربة الإنسانيّة هو حديث عن شكلٍ هو سبيل هذا المخاض بعد أن عبر أطوارا من الزّمن. هكذا إذن يجب أن نفهم الحركة الصّوفيّة وبلوغ درجة الانتظام في التّجربة الإنسانيّة من جهة تجلّي الذّات الإلهيّة.

فثمّة علاقة كونيّة بين المريد الصّوفيّ ومطلوبه الإلهيّ. إنّ استواء هذه العلاقة هو الانتظام المقصود ولا يمكن أن نصف المطلوب الإلهيّ ونتبيّن خصائصه إلاّ عند بلوغ درجة الانتظام. وابتداءً من البيت الثامن من القصيدة السّالف إيرادها ندرك خصائص المعشوق الإلهيّ، فالانتقال من العاطفيّ والحسّيّ إلى التّجريديّ لا يفهم على الوجه العاديّ ولا يفهم كذلك من جهة كونه انتقالا من الحبّ الإباحيّ إلى الحبّ العذريّ. إنّه يُدْرَكُ من جهة اعتمادنا مبدأ انتظام التّجربة الإنسانيّة والحلول فيها والقدرة على تفكيكها من الدّاخل لبلوغ مرادها الرّمزيّ.

ولعلّ للبنية المجازيّة الأماريّة دورا في إبراز هذا المخاض الموجديّ السّاعي إلى الامتثال لمبدأ انتظام التّجربة الموجديّة. ذلك لأنّ هذا المبدأ حاضر على الدّوام في ذهن المتصوّف، وهو الذي يقيه سطحيّة التّقدير وتشتّته. إنّ المتصوّف – وهو يؤوّل وضعه الكونيّ – في تعامل مستمرّ مع مرجع صوفيّ يكون هو العمادَ الحاضن لانتظام التّجربة الموجديّة واشتقاق رمز كلّيّ ضامّ لكلّ صنوف النّشاط الحياتيّ.

---

[1] انظر جاكلين روس (Jacqueline Russ) ***Dictionnaire de philosophie***، مادّة «Forme»، ص ص 113-114.

فليس بين الرّامز والمرموز إليه في الأمارة تماثل ولا حتّى تشابه، إنّما العلاقة بينهما محكومة بالجوار المرجعيّ. "وهذا ما يوضّحه التّعريف التّالي الذي قدّمه بورس للأمارة. فهي «علامة أو تمثيل يحيل على موضوعه لا من حيث وجود تشابه معه، ولا لأنّه مرتبط بالخصائص العامّة التي يملكها هذا الموضوع، ولكنّه يقوم بذلك لأنّه مرتبط ارتباطا ديناميّا (بما في ذلك الارتباط الفضائيّ) مع الموضوع الفرديّ من جهة، ومع المعنى أو ذاكرة الشّخص الذي يشتغل عنده هذا الموضوع كعلامة من جهة ثانية»"[1] .

ومثلُ هذا يبدو في مقطوعة «يا ثرى نجْد»: [من الطّويل]

أَلاَ يا ثَرى نَجْدِ تَبارَكتَ من نَجْدِ
سقَتك سحابُ المُزْن جَوْدًا على جَوْدِ
وَحَيّاكَ من أحياكَ خمسين حِجّةً
بعَوْدٍ على بَدءٍ، وبَدءٍ عـــــــلى عَوْدِ
قَطَعْتُ إليها كُلَّ قَفْـــــرٍ وَمَهْمَهٍ
عَلى النّاقةِ الكَوْمَاءِ وَالجمَـــــلِ العَوْدِ
إلَى أن تَرَاءَى البَرْقُ مِنْ جَانِبِ الحِمَى
وَقَدْ زَادَنِي مَسْرَاهُ وَجْدًا عَلَى وَجْدِي[2]

---

[1] ورد رأي بورس في كتاب أمبرتو إيكو، ***La structure absente***، والشّاهد الكامل مأخوذ من كتاب سعيد بنكراد، **السّميائيّات والتّأويل**، مرجع مذكور، فصل «التّوزيع الثّلاثيّ للعلامة»، ص 119.

[2] محيي الدّين بن العربيّ، **ترجمان الأشواق**، دار صادر، بيروت، 1966، ص 147.

فالمتصوّف يدعو لثرى نجْد بالبركة ، وقد قضّى فيه خمسين حِجّة من عمْره يقطع خلالها كلّ قفر ومهمه على النّاقة الكوماء والجمل العَوْد. ومعنى ذلك أنّ وجه الارتباط الجواريّ الأوّل هو بين رحلة الحياة ورحلة المعرفة الصّوفيّة. إنّ الثّانية هي من طينة الأولى، بل هي شرطها اللاّزم وقرينتها الحتميّة، فلا تُتَصوّر حياة بلا معرفة صوفيّة.

أمّا وجه الارتباط الجواريّ الثّاني، ففي العلاقة بين قطع القفر والمهمه بما هو رياضة نفسيّة ومجاهدة بدنيّة، وبين النّاقة الكوماء بما هي الشّريعة[1]. ويترتّب على ذلك أنّ الرّحلة الصّوفيّة - فضلا عن كونها الرّديفَ المطابق للحياة - رحلةٌ غير منقطعة عن الشّريعة، بل لعلّها أن تكون اجتهادا فيها وإعادة صياغة لطقوسها. وفي ذلك ما فيها من درء- من جانب ابن العربيّ - لتهمة كثيرا ما تعلق بالمتصوّفة، وهي تهمة الزّندقة والمروق عن الدّين.

وعلى هذا النّحو، تشفع الأمارة - بما توفّره من تعويل على المرجعيّة الصّوفيّةـ من أن يُنعت بغير ما يعتقده، ومن أن تتوحّد لديه الرّؤية الكيانيّة بالرّؤية الدّينيّة. فليس الكائن - منظورا إليه من خلال الفعل الصّوفيّ - غير تجسيد لحقيقة الوجود الإلهيّ.

فـ"حقيقة الإنسان لدى العُرفاء هي أنّها مَظهر لجميع الأسماء الإلهيّة، فكلّ مخلوق وموجود سوى الإنسان له حظّ من بعض أسمائه دون الكلّ، أمّا الإنسان فله كلّ الأسماء [..]. وبذلك، فإنّ للإنسان حظّا في أن يكون مَظهرا

[1] انظر شرح ابن العربيّ لأبياته، ضمن **ترجمان الأشواق**، في هامش ص 147.

لجميع الأسماء الجماليّة والجلاليّة [..]. والإنسان الكامل [..] جامع لجميع الأسماء فهو من هذه النّاحية يجمع بين الحقيقتين الإلهيّة والعالم"[1].

VI. في جدليّة النّبوغ والتّذوّق

يمكننا أن نثنّي بقصيدة "هل يعود التداني" لابن الفارض كذلك تمثيلا للمنهج البنائيّ المجازيّ الذي ندرك بفضله كيفيّة إنشاء المؤوّل عالما تجريديّا إليه تتوق ذاته. وليست غايتنا من الإجراء النّصّيّ أن نقف على كلّ معالم البنائيّة المجازيّة داخل النّصوص المعتمدة، ولكنّنا نتخيّر بعض مظاهرها على سبيل المثال لا الحصر.

ومثلما تعرّضنا في موضعين سابقين إلى طريقة اشتغال الرّمز والأمارة في البناء المجازيّ، نرى مناسبا في سياق ثالث أن نرصد معالم الوجه المجازيّ البنائيّ الثّالث، وذلك من خلال دراسة النّظام الأيقونيّ في القصيدة الموالية. قال ابن الفارض [من الخفيف]:

خَفِّفِ السَّيْرَ وَاتَّئِدْ،يَا حَـــــــادِي،
إِنَّمَا أَنْتَ سَائِــقٌ بِفُـــــــؤَادِي
مَا تَرَى العِيسَ بَيْنَ سَوقٍ وَشَوْقٍ
لَرَبِيعِ الرُّبُوعِ، غَرْثَـــى، صَـــوَادِي
لَمَ تُبَقِّي لَهَا المَهَامِهُ جِسْمًـــــــا،
غَيرَ جِلْدٍ عَلَى عِـظَــــــامٍ بَــوَادِ

[1] يحي محمّد، **الفلسفة والعرفان والإشكالات الدّينيّة**، مؤسّسة الانتشار العربيّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 2008، فصل «التّنزيل وحقيقة المعاد»، ص ص 204 ــ 205.

وَتَحَفَّتْ أَخْفَافُهَا، فَهْيَ تَمْــــشِي،
مِنْ وَجَاهَا، فِي مِثْلِ جَمْرِ الرَّمَـــادِ
وَبَرَاهَا الونَى، فَحلّ بُـــــــرَاهَا،
خلّهَا تَرْتَـــــــوِي ثِمَـــادَ الوِهَـــادِ
شَفَّهَا الوَجْدُ، إِنْ عَدِمْتَ رِوَاهَا،
فَاسْقِهَـــا الوَخْدَ مِنْ جِـــفَارِ المِهَـــادِ
وَاسْتَبِقْهَا، وَاسْتَبْقِهَا، فَهْيَ مِمَّـــا
تَتَرَامَى بِــــــهِ إِلَى خَيْــــرِ وَادِ
عَمْرَكَ اللّهَ، إِنْ مَرَرْتَ بِــوَادِي
يَنْبُعٍ، فَالدّهْنَـــــا، فبَدْرٍ، غـــــادِي
وَسَلَكْتَ النّقَا، فَـــــأَوْدَانَ وَدّا
نِ، إِلَى رَابِغِ الــــرّوِيّ الثّمَـــــادِ
وَقَطَعْتَ الحِرَارَ، عَمدًا، لِخَيما
تِ، قُدَيْـــــدٍ،مـــــوَاطِنِ الأَمْجَادِ
وَتَدَانَيْتَ مِنْ خُلَيْصٍ، فَعَسْفَـــــا
نَ، فَمَرَّ الظّهرانِ، مَلْقَــــى البَوَادِي
وَوَرَدتَ الجَمومَ، فالقصرَ، فَالدّكْـ
ــنَاءَ، طُــرًّا مَنَاهِـــــــلَ الوُرّادِ
وأَتَيْتَ التّنعيمَ، فالزّاهِرَ الـــزّا
هِرَ نورًا، إلى ذُرَى الأطــــــوادِ
وعَبَرْتَ الحُجون، واجتَزْتَ، فاخترْ
تَ، ازديارًا، مشـــاهدَ الأوتـــــادِ
وبلَغتَ الخيامَ، فابْلِغْ سَلامــــي،
عَنْ حِفــــاظٍ، عُرَيْبــَ ذَاكَ النّادي

وتلَطّفْ، واذكُرْ هُمْ بَعضَ ما بي
من غَرامٍ، ما إنْ لَهُ مِنْ نَفـــــــاد

يَا أخِلاّيَ، هَلْ يَعودُ التّـــــدَانِي
مِنْكُمُ، بِالحِــــمَـــى، بعَوْدِ رُقَادِي؟

مَا أَمَرَّ الفِرَاقَ، يَا جيرَةَ الحَــ
ــيِّ، وَأَحْلَـــــى التّلاَق بَعْدَ انفرَادِ

كَيْفَ يَلْتَذّ بالحَيَـــاةِ مُعَنًّــــى،
بَيْنَ أَحْشائهِ كَـــــــوَرَى الزّنَـــادِ

عُمْرُهُ واصْطِبَارُهُ فِي انتِــقَاصٍ،
وَجَوَاهُ وَوَجْــدُهُ فِي ازْدِيـــــــادِ

فِي قُرَى مِصْرَ جِسْمُهُ، وَالأُصَيحا
بُ شآمًا، والقَلْبُ في أجْيَـــــادِ

إنْ تَعُدْ وَقْفَةٌ، فُوَيْقَ الصُّحَيــرَا
تِ رَوَاحًـــا، سَعِدْتُ بَعدَ بعَـــادِي

يَا رَعَى اللّهُ يَوْمَنَا بالمُصَلّـــى،
حَيْثُ نُدْعَـــــى إلَى سَبِيلِ الرّشَادِ

وَقِبابُ الرّكابِ، بَيْنَ العُلَيْمَيْــــ
ــــن، سِرَاعًا، لِلْمَأزِمَيْنِ، غــوَادِي

وَسَقَى جَمْعَنَا بِجَمْعٍ، مُلِــثًّـــا،
ولُيَيْــلاتِ الخَيْفِ،صَوْبُ عِهَـــادِ

مَنْ تَمَنّى مالاً وَحُسْنَ مَـــآلٍ،
فَمُنائي مِنًى، وأقصَـــــى مُرادي

يا أُهَيْلَ الحِجازِ إنْ حَكَمَ الدّهْــ
ــرُ ببَينٍ، قَضَـــاءَ حَتْـمٍ إرَادي

فَغَرامي القَديمُ فيكُمْ غَرَامــــي،
وَوِدادي، كَما عَهِـــــــدْتُمْ، ودادي
قَدْ سَكَنتُمْ مِنَ الفُؤادِ سُوَيْـــــدا
هُ، وَمِنْ مُقلَتي سَــــــوَاءَ السّوَادِ
يا سَميري رَوّحْ بمَكّةَ، رُوحي
شادِيًا، إنْ رَغِبْتَ فـــــي إسْعادي
فذَرَاها سِرْبي، وطِيبي ثَرَاهَـــا،
وَسَبيـــلُ المَسيـــلِ ورْدي وَزَادِي
كانَ فيها أنسي وَمِعراجُ قُدْسي،
وَمُقـــــــامِي المَقـــامُ، والفَتْحُ بَادِ
نَقَلَتني عَنها الحُظُوظُ، فَجُــذّتْ
وَارِداتـــي،وَلَــــــمْ تَدُمْ أوْرَادِي
آهِ لَـــــوْ يَسْمَحُ الزّمانُ بعَوْدٍ،
فَعَسَـــــى أنْ تَعُودَ لي أعْيَـــادي
قَسَمًا بالحَطيمِ، وَالرُّكْنِ، والأسْـــ
ـــتَارِ، والمَرْوَتَينِ، مَسْعَى العِبادِ
وَظِلالِ الجَنابِ، والحِجرِ، والميـــ
ـــزَابِ، والمُسْتَجَـــابِ للقُصّـــادِ
ما شَميمْتُ البَشــــامَ إلاّ وأهْـــدَى،
لِفُؤادي، تحيّـــــةً مِنْ سُعَـــادِ[1]

نبدأ بإشارة أولى في هذه القصيدة تتعلّق بالتّقريب بين ما هو مذكور في الظّاهر وما هو مقصود في الباطن، فالقرائن التي تشهد بصوفيّة النّصّ

[1] ديوان **ابن الفارض**، مرجع مذكور، ص 93.

عديدة. ويقتضي منّا ذلك أن نجتاز المرحلة التّصريحيّة الظّاهرة وقوامها غرض الغزل الخالص إلى طبقة أخرى من الإفادة. فليس لنا أن نقف عند الطّبقة الإفاديّة المباشرة لأنّ القصيدة ستقدّر غزليّة صرفا بغير وجه حقّ.

وضروريّ أن نتتبّع القرائن الدّالة على صوفيّة القصيدة وأولاها تدور على المدخل الطّلليّ الذي تشغله عناصر عدّة. ففيه ذكر للسّير أوّلا ثمّ إيراد للحادي وهو سائق الإبل ثانيا، ويتبعه توظيف علامة العيس وهي النّياق التي تجوب الربوع في مختلف الأمكنة. ولم يغفل الشّاعر عن ذكره للمهامه وهي الصّحارى، وللأخفاف وهذه من علامات السّفر. إنّ كلّ ما في مطلع القصيدة يوحي بأنّنا إزاء القصيدة الغزليّة النمطيّة المعروفة كما حدّد أقسامها ابن قتيبة في كتابه **الشعر والشّعراء**.

VII. في المطابقة الأيقونيّة

يتمثّل عملنا في تحويل هذه المعالم الغزليّة الواردة في القصيدة السابقة إلى معالم تكشف عن مُخفَيات التّجربة الصّوفيّة، ونعوّل في ذلك على الأيقونة من حيث قدرتها على تحقيق التّطابق بين التّجربة الرّحليّة الجاهليّة والتّجربة الرّحليّة الصّوفيّة. ومن ضمن هذه العلامات الطلليّة يجب أن نرصد ما به تكون العلامة دالّة على الشيء ومثله.

إنّ نقطة الانطلاق تبدأ من فعل الأمر "خَفِّفْ". وتنزّل الفعل المذكور في نطاق علاقة بين آمر ومأمور هو تنزّل بين مرتحل وسائق. فنحن نعلم أنّ السّائق يُذكر في العادة في الشّعر الجاهليّ على سبيل الاستئناس إلى وجوده، باعتباره مخفّفا من الشوق أو الألم أو الغربة. وليس معنى ذلك أنّ الرّاحل من غير السّائق يتيه طريقه، بل هو خليل يُستأنس به خليلا، ونشبّهه

بالمُشارك في البكاء عند امرئ القيس، وتكمن قيمته في كونه يخفّف الوطْأة. ولكن في ما يخصّ المرتحل الصّوفيّ الذي يجابه الحقيقة الغيبيّة، فإنّه يكلّم نفسه بوصفها ذاتا يرتدّ إليها وهي التي نوديت بالحادي.

وإذ نتكلّم هنا على تجريد الذّات من الذّات، فهذه قرينة على أنّ المتكلّم بالتّجربة الصّوفيّة يُعَانِي الشّوق والالتياع. وثمّة قرينة تدلّ على أنّ هذه التجربة الصّوفيّة ذُكر فيها الفؤاد من خلال عبارة «فؤادي»، وهي من المصطلحات الصّوفيّة. ثمّ إنّ هذا الفؤاد سَوْقُهُ دائم كما نفهم هذا من خلال البيت الثاني "وما ترى العيس بين سوق وشوق "، ذلك أنّ حرف «ما» موصول حرفيّ زمنيّ يعني دوام الشوْق. والمفهوم من هذا أنّ اضطراب الفؤاد الشّائق هو اضطراب دائم لا يُوقفه شيء .

ثمّ وُصِفَتْ هذه العيس بأنّ المهامه لم تُبَقّ لها جسما، فهي منهكة من كثرة الترحال وهذا من طبيعة الرّحلة الدّائمة. وهنا تبدو الإحالة المباشرة على مفهوم صوفيّ وهو أنّ الجسم في عمليّة المجاهدة الصّوفيّة معرّض للفناء حتى تخلص الرّوح للحقيقة. ويعرَّف الفناء بكونه فناءً عن المعاصي، ويكون فناء رؤية العبد لفعله بقيام اللّه تعالى على ذلك.

ومعنى هذا أنّ فناء السّاعي الصّوفيّ عن جسمه وعمّا حواليْه إنّما هو خروج من المعصية إلى الطّاعة، ذلك لأنّ أصل المعاصي هو في الجَوَارِحِ، والإنسان لا يُحاسب على ما في نيّته بل هو يحاسب على ما يجترحه وينجزه فعلا. وإذا كان هذا، فحاصل الأمر أنّ الفناء لا يكون إلاّ بتعزيز إلهيّ وموافقة إلهيّة.

وتُوصف النّياق كذلك بأنّها من المشي تآكلت أخفافها فصارت في مثل جمر الرّماد، وهذه إحالة صوفيّة كذلك لأنّ السّعي الصّوفيّ عمل مستعِرٌ. وإنّ مبدأ الاتّقاد في الفعل الصّوفيّ هو في معنى المباعدة والبونيّة (La proxémique)[1] بين ما هو دنيويّ محسوس وما هو غيبيّ مجرّد.

فبقدر ما تتّسع هذه الهوّة نتحدّث عن اتّقاد في السلوك الصّوفيّ. فيبدو المدخل الطّلليّ إذن مصوّرا للمريد الصّوفيّ المجاهد، وهذه بنية أَيْقُونِيَّة أدخلتنا إلى عالم الرّمز الغيبيّ من المنطلق الطّلليّ. لقد كان هذا المنطلق بنائيّا أي هو يؤسّس لنا عالما من المجاز الصّوفيّ إذ لم يعد لنا شكّ في أنّ البنية الاستعاريّة الطّلليّة هي بنية رمزيّة صوفيّة.

وإذا تساءل الدّارس عن كيفيّة إقناع المتكلّم بالقصيدة سامعَه بسداد وجهة نظره، وعن منْعه إيّاه أن يُفْهَم نصّه فهما غزليّا ظاهريّا، وجبت العودة هنا أيضا إلى ما أسميناه بثنائيّة النّبوغ والتّذوّق. ويتمثّل النّبوغ في كونه امتلاك المتكلّم لطاقة خلاّقة يوظّفها لإنتاج الدّلالات الرّمزيّة انطلاقا من العلامات المألوفة.

فالنّبوغ قدرة على الخلق والإنشاء والتّجاوز، وكلّ من يستعمل خطابا تكون قدرته على الإقناع وعلى تحصيل الفائدة الدّلاليّة مرتبطةً بقدرته على إنشاء المعنى المجازيّ والقدرةِ على توظيف الكلمة أي جعلها خلاّقة. ولكنّ ذلك التبليغ ليس منعزلا عن ذوق المتقبّل، فهو بدوره مطالَب بأن يكون قادِرًا على فكّ الرّموز الخفيّة. ولا معنى إذن للتّطابق الأَيْقُونِيّ إلاّ

---

[1] هذا المصطلح السّيميائيّ يعني استكشاف الدّلالة من المسافة الفاصلة بين القائم بالتّأويل والعلامة الكونيّة التي يؤوّلها. انظر محمّد بن عيّاد، **مسالك التّأويل السّيميائي** كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، وحدة البحث في المناهج التّأويليّة، 2009، ص 24.

بقدرة القارئ على تمثّله تأويليًا. ذلك أنّ الخطاب لا يمكن أن يكون خطابًا بلا غاية فينتفي مبدأ عشوائيّته إذا اقترن بغائيّته.

ومن هنا ننفي عن العلامات شَيْئيْن: أن تكون أوّلاً دالّة في ذاتها، إذ هي دالّة من حيث تعاملنا معها، وأن يكون في العلامة أيّ ضرْب من الجَمالِ إن لم يكن من وراء العلامة توظيف مقصديّ من جانب مستعملها. لقد وردت بعض العلامات الطّبيعيّة في القصيدة من قبيل" إن مررت بوَادِي ينبع، الدّهناء، بدر، النّقاء، أودان ودّان، رابع الرّوي"، وهي تحتاج منّا أن نتوقّف عندها ببعض التّحليل.

فكلّ هذه العلامات الطّبيعيّة لا يكون لها من دلالة إلاّ إذا ما نُظر إليها من جهة توظيف القارئ لها. فنحن إزاء ضربين من التّقييم: التّقييم الماورائيّ أي أن ننظر إلى أجزاء الطّبيعة على ما هي عليه كما لو أُسبغ عليها طابع القداسة الماورائيّة، والتّقييم التّأويليّ الّذي يتدخّل فيه القائم بالتّأويل. ولهذا السبب نتحدّث عن جمال الأشياء المكتسب، فالجمال ليس طبيعيًا في الأشياء إنّما هو مستوحى من التّقييم التّأويليّ.

ولامِراء في ملاحظة أنّ النّبوغ في الخطاب معالِج للذّوق ومُنَمٍّ له على الدّوام. ومعنى هذا أنّ المتلقيّ له صورة مألوفة عن الكون يسعى إلى التّشبّث بها، إذ لديه رغبة في البقاء عند حدود المألوف. ويأتي النّبوغ ليرفع درجة التّصوّر لدى المتلقّي، فمن مهامّ الباثّ في الأصل أن يسعى باستمرار إلى رفع درجة التّصوّر والتّأويل عند المتلقّي. وهكذا نفهم العلامة من جهة كونها مدًّا وجزرًا بين قوّة استبقاء عند المتلقّي وقوّة استباق عند الباثّ، ولهذا السّبب نتيح لأنفسنا أن نرصد الغاية الرّمزيّة للقصيدة وهذا سيكون انطلاقا من البيت السّابع عشر "يَا أَخِلاَّيَ".

فكلّ الأماكن التي ذكرت سابقا هي وسائط توصلنا إلى العالم الرّمزيّ، فلا قيمة لها في ذاتها، إنّما قيمتها في كونها وسائط تقرّب الساعي الصوفيّ إلى الحقيقة الإلهيّة. لذلك لم يعد لهذه الأماكن وجود ذاتيّ، إنّما بناؤها وسائطيّ، وهنا تنفتح لنا أبواب التّأويل مشْرعة على مِصْرَاعَيْهَا. فالأماكن أسماء أعلام والعَلَمُ ليس خُلُوًّا من المعنى. وهكذا دخلنا أيقونيّا من العالم المباشر إلى العالم الرّمزيّ حيث طَلَبُ التّلاقي الغيبيّ. ولذلك تواترت الكلمات الصّوفيّة من قبيل "مُعَنّى، القلب، الجوَى، الوجد، الغرام القديم".

VIII. خاتمة الفصل

لقد تمثّل النّبوغ هنا في تكثيف ملحوظ للمصطلحات الصّوفيّة، وبذلك نكون قد أخرجنا هذا التّكثيف من مجرّد دلالة ظاهرة لعلامات الكون إلى تقدير رمزيّ فاعل. فوظيفة القائل هي وظيفة مزدوجة. فهو يشحن نصّه بالرّموز ويحبّ أن يمدّ قارئه المتذوّق بأسباب فكّ الرّموز، فذلك من مسؤوليّة المتكلّم وليس من مسؤوليّة القارئ فحسب.

وهكذا يجد المتلقّي نفسه مجبرا على مغادرة العالم المعهود إلى العالم الرّمزيّ المنشود، ويلفي الأماكن المذكورة في الطّلل قد انتقلت من الصّحراء العربيّة إلى مكّة حيث الرّمز الغيبيّ الحقيقيّ كما في قوله: "يا سميري روّح بمكّة، روحي، شاديا، إن رغبت في إسعادي".

لقد أنشأ الشّاعر بالمدخل الطلليّ جهازا أيْقُونِيًّا خلق به عَالَمًا رمزيًّا، وليست الأيقونة قائمة على المطابقة إلاّ من جهة توقّع التّوسّع الرّمزيّ الّذي سيكون بالضّرورة محلّ اشتراك بين الباثّ والمتلقّي. ويكون ذلك بفضل شحن وتكثيف من الباثّ لجهاز الخطاب ضمن دائرة نبوغه المسلّطة على

التّذوّق عند المتلقّي، فالمتذوّق محكوم برباط قسريّ من الباثّ. والأيقونة هنا بدت بنّاءة من جهة كونها أسّست رؤية كونيّة مجازيّة، مَثّلُها في ذلك كمَثل الرّمز والأمارة، إنّها تؤسّس كلّها فضاء مجازيّا يَرسم عليه المؤوّل بعضا من ممكنات وجوده السّاعي إلى فهم أنطولوجيّ لذاته.

الفصل الثاني

في المنهج التأويليّ الدائريّ تمثيلا للنّقد التّأويليّ الميثولوجيّ

I. تمهيد: في العلاقة بين الموروث التّاريخيّ والحِجاج

يحسُن بداية أن نعرّج على مفهوم الحجاج وهو "درس تقنيّات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التّسليم"[1]. والحجاج كذلك من شأنه "أن يجعل العقول تذعن لما يطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان فأنجع الحجاج ما وُفِّقَ في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السّامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب، (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وفّق على الأقلّ في جعل السّامعين مهيّئين لذلك العمل في اللّحظة المناسبة"[2].

ونذكّر بأنّ المنهج التّأويليّ الدائريّ يقوم على اختبار مستمّر للموروث الثقافيّ الذي يسلّطه القائم بالتّأويل دون هوادة على ما يستجدّ من المدلولات التأويليّة. ونبدأ فصلنا هذا بتنزيله ضمن المسار الحجاجيّ. وهو يفترض أن يكون المحاجّ مستحضرا لمخاطَب يُظَنّ به عدم تصديق الرّأي الذي يقدِّم له. وتبعا لذلك، نرى من المنهجيّ فهم العلاقة بين ما استقرّ من دلالة تاريخيّة ماضية للعلامة وما استجدّ من دلالتها الحاضرة في إطار الدّائرة التّأويليّة.

وتمثيلا لقيمة التّاريخ، يعتبر دلتاي أنّه "ليس من خلال الاستبطان (L'introspection) بل من خلال التّاريخ وحده يتأتّى لنا أن نفهم أنفسنا.

---

[1] مقال عبد اللّه صولة: «الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه»، ضمن كتاب **أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، كليّة الآداب بمنوبة، إشراف حمّادي صمّود، سلسلة آداب، المجلّد 39، دت، ص 299.

[2] **المرجع نفسه** ص 299، والتعريفان مأخوذان عن الكاتبين المذكورين.

إنّ مشكلة فهم الإنسان هي مشكلة استعادة ذلك الوعي بتاريخيّة وجودنا الخاصّ والذي ضاع في المقولات السّكونيّة للعلم. إنّنا نخبر الحياة لا في المقولات الآليّة السّببيّة بل في لحظات فريدة معقّدة من المعنى، من خبرة مباشرة بالحياة في كلّيّتها وفي فهم محبّ للأشياء الجزئيّة. هذه الوحدات من المعنى تتطلّب سياقا يضمّ الماضي ويضمّ أفق التّوقّعات المستقبليّة. إنّها زمنيّة في صميمها ومتناهية، ولا يتمّ فهمها إلاّ في ضوء هذه الأبعاد، أي لا يتمّ فهمهـــــــا إلاّ تاريخيّا." [1]

فمن العبث ــ على ما يرى غادامير ــ أن نستعيد الماضي لنعيشه من جديد في حدّ ذاته من غير أن نسلّط عليه ثقافتنا الرّاهنة. فالماضي قد ولّى إلى الأبد، وإنّما نحن نعيد معايشته بفضل اللّغة، لا بوصفه حياة فعليّة. "والحاصل أنّنا نقوم، من خلال الفعل الهرموسيّ، على العكس من ذلك، بوصل الحاضر بالماضي، إنّ الفهم هو التعبير الأسمى عن علاقتنا بالماضي [...]. وهي الفكرة ذاتها التي سيعبّر عنها ريكور بطريقته الخاصّة"[2].

والوصل الذي نذكر لا يعدو أن يكون عملا حجاجيّا هو بدوره. فليس من الممكن أن يكون الكلام خطابا نافذا إن هو امتنع عن التّعامل مع مكوّنات التّحليل التّاريخيّ على أساس كتلويّ، فالخطاب رؤية شاملة بالضّرورة. ولذلك فإنّ "من يرمي بخطابه إلى التّأثير ينبغي عليه أن يحرص على عدم إضاعة وقته وعلى عدم تشتيت انتباه سامعيه. ومن أجل

---

[1] عادل مصطفى، **فهم الفهم،مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظريّة التّأويل من أفلاطون إلى جادمر**، منشورات رؤية، الطّبعة الأولى، 2007، ص 119.

[2] سعيد بنكراد، **سيرورات التأويل من الهرموسيّة إلى السميائيّات**، ص 23.

ذلك وجب عليه أن يولي كلّ قسم من أقسام كلامه الأهميّة التي يريدها له في أذهان سامعيه"[1].

ويكون الطّلب هنا، إذ يتجسّد في الوصل بين التّاريخيّ والرّمزيّ، عملا حجاجيّا متراوحا بين مبدأين نقيضـــــــــين هما التّوجيه الإثباتيّ (La modalité assertive) ماثلا في التّمسّك بالوقائع التّاريخيّة، والتّوجيه الإلزاميّ (La modalité injonctive)[2] ماثلا في الدّعوة الآمرة إلى مغادرة التّسجيل الوصفيّ للتّاريخ إلى حيّز الاستفادة الرّمزيّة الإنسانيّة منه، فيصبح ذلك من مسؤوليّة الوعي الذّاتيّ.

و"من الخطأ الفادح [عند ديلتاي] أن نتصوّر أنّ الخبرة تشير إلى ضرب من الواقع الذّاتيّ لا أكثر، لأنّ الخبرة هي بالتّحديد ذلك الواقع الذي يتمثّل لي قبل أن تغدو الخبرة موضوعيّة [منفصلة عن الذّات]. إنّ الاستبصار المثمر إنّما يكمن في رؤية الخبرة كمجال سابق على الذّات والموضوع، مجال يقدّم لنا العالم وخبرتنا بالعالم معا في آن. لقد رأى بوضوح فقر نموذج «الذّات / الموضوع» كنموذج لالتقاء الإنسان بالعالم في آن واحد، وعاين بوضوح سطحيّة الفصل بين المشاعر والموضوعات، والفصل بين الإحساسات والفعل الكلّيّ للفهم." [3]

---

[1] عبد الله صولة، **مرجع مذكور**، ص 317.

[2] انظر **المرجع نفسه**، ص 321.

[3] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 133.

II. في تعريف الدّائريّة

تجدر الإشارة إلى أنّ مفهوم "الدّائرة التّأويليّة" يتمثّل في الربط الدائم بين ما يلحق من فهم العلامة وما يسبق منه، أو بعبارة أخرى هو يتجسّد في اختبار المتقدّم من المعارف حيال المتأخّر منها. فحينما نتصدّى لدراسة علامة مّا، يتوجّب الربط بين المدرَك الحينيّ منها وما يحوم حولها من الأفكار السّالفة (Les préjugés).

وهذه قضيّة أثارها الفيلسوف الألمانيّ هيدغر ليعطي كلّ تأويل شرعيّته التّاريخيّة، ذلك أنّ ما أطلقه السابقون من أحكام متقدّمة في شأن العلامة المؤوّلة لا يجوز أن يُنكَر أو يُنْظَرَ إليه نظرة إهمال. إنّما هو مصدر نقد وموضوع استعادة ومجالُ بِناء[1].

ومن شروط الدائريّة أن يستند البناء إلى ما هو معروف ومألوف في السابق، فيحاول القائم بالتّأويل البحث له عن منزلات دلاليّة في المستجدّ من النصوص حتى تضحي للمعروف والمألوف شرعيّة دائمة مستغرقة في الزمان. "وفي هذه الحالة، لا يقوم [القائم بالتّأويل] سوى بتوسيع ذاكرة النصّ لكي يكون قادرا على استيعاب المستجدّ الاجتماعي"[2].

وهكذا يُضحي التّاريخ – من النّاحية الحجاجيّة – سلطة مشهودا بسدادها. ويمكننا هنا الحديث عن الحجاج السّلطويّ (L'argumentation par autorité). وهو من صنفين: أحدهما له علقة بالسّلطة البوليفونيّة

[1] انظر جورج هانس غادامير ***Vérité et méthode***، ص 286 وما بعدها.

[2] سعيد بنكراد، **سيرورات التأويل من الهرموسيّة إلى السميائيّات**، ص ص 40-41.

(L'autorité polyphonique) فيمـــــا يــــــرتبط الثّـــــــاني بالاستدلال السّلطويّ (Le raisonnement par autorité).

وقوام الحجاج الأوّل أنّه يستحضر تلقائيّا صوتا ليس هو صوته وهو المسؤول عن الإثبات المعرفيّ. ويكون هنا الصّوت النّاشئ مجبرا على تمثّله واقتفاء أثره. أمّا قوام الحجاج الثّاني فيتمثّل في اعتبار الاستدلال العقليّ ضربا من السّلوك الفكريّ الذي يناقض بالضّرورة لدى الفرد ملكته الذّاتيّة في تمييز الصّدق من الكذب. فكأنّما هذا التّمييز متجاوز للأفراد ومكرّس بفعل الاستدلال نفسه[1].

إنّ التّاريخ يصبح بمقتضى ذلك علامة وسيطة بين الذّات والكون، شأنه في هذا كشأن كلّ الموجودات. ذلك أنّه "يمرّ الفهم الذّاتيّ خلال منعطف فهم العلامات الثّقافيّة التي فيها توثّق النّفس ذاتها وتشكّلها. ومن النّاحية الأخرى فإنّ فهم النّصّ ليس غاية في ذاته إنّه يتوسّط علاقة المرء بذاته. المرء الذي لا يجد في دائرة التّأمّل المباشر معنى حياته الخاصّة. لذا لا بدّ أن نقول بنفس القوّة إنّ التّأمّل ليس شيئا بدون وساطة العلامة والأعمال [...] وأنّ التّفسير ليس شيئا إذا لم يكن مندمجا كحالة وسطى في عمليّة الفهم الذّاتيّ [...] إنّ تشكيل النّفس يكون متعاصرا مع تشكيل المعنى"[2].

و ليست الأحكام المتقدّمة بالضّرورة خاطئة أو كاملة لا تقبل التحيين والإضافة ولا هي على وجه اللّزوم هدّامة أو محتاجة إلى النّسف. إنّما

---

[1] انظر أوزوالد ديكرو، ***Le dire et le dit***، منشورات Minuit، باريس، 1984، ص ص 149-159.

[2] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 16.

أهمّيتها في كونها ناقلـة للبناء المعرفيّ من مرحلة إلى أخرى، لأنّهـا هي نفسها جزء من المعرفة الإنسانيّة. لقد رفض هيدغر أن تنعت الدائرة الهرمنطيقيّة بالدّائرة المفرغة (Le cercle vicieux). ذلك أنّ هذه الدّائرة تحتوي في صلبها إمكانا لبلوغ الحقيقة، ولا تتسنّى الاستفادة منها إلاّ إذا ما تنبّه القائم بالتّأويل إلى كون الأفكار المتقدّمة ليست أفكارا هدّامة حينما يستعملها مادّة منطلقيّة في إنتاج المعنى عند إنطاق العلامة.

و"لكي يفهم المرء، ينبغي أن يفهم سلفا أن يكون لديه موقف استباق [...]. هذا هو ما يعرّف بدائرة الهرمنيوطيقا. فالمرء لا يسعه أن يعرف إلاّ ما هو مؤهّل لمعرفته. يمكن أن نعدّ دائرة الهرمنيوطيقا عمليّة تضييق فطريّ وتعميةٍ ذاتيّة لا تسمح للمرء بأن يعرف إلاّ ما هو مؤهّل لمعرفته. وبحسب النّظريّة التّأويليّة الفينومينولوجيّة، فإنّ دائرة الهرمنيوطيقا ليست مغلقة بل مفتوحة، وذلك بفضل الطّبيعة الرّمزيّة والتّأمّليّة الذّاتيّة لوجودنا"[1].

هذه بعض مظاهر الخضوع الذّاتيّ للفهم التّاريخيّ. ولئن كان هذا الخضوع هو عدوَّ التّاريخ، فهو يصبح غير معيب، إذ يرى غادامير أنّه "لا يمكن أن نقرأ النّصّ إلاّ بتوقّعات معيّنة، أي بإسقاط مسبق، غير أنّ علينا أن نراجع إسقاطاتنا المسبقة باستمرار في ضوء ما يمثُل هناك أمامنا. وبإمكان كلّ مراجعة لإسقاط مسبق أن تضع أمامها إسقاطًا جديدًا من المعنى. ومن الممكن أن تبزغ الإسقاطات المتنافسة جنبا إلى جنب إلى أن تغدو وحدة المعنى أكثر وضوحا ويتبيّن كيف يمكن أن تترابط الرّموز والعالم"[2].

---

[1] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 17.
[2] **المرجع نفسه**، ص 17.

وبهذه الطّريقة نستطيع الحديث عن حجاج سلطويّ ينبع من التّوقّعات الذّاتيّة نفسها، أي من غير المحيط الخارجيّ. وطبيعيّ بعد كلّ هذا أن تتهاوى مقولة المصداقيّة في الحجاج السّلطويّ، فهو يضمّ في جوفه بذرة انعدام الموضوعيّة من جهة حمله السّامع على الاتّباع القسريّ. ولكن رغم ذلك فإنّ الموضوعيّة الحقيقيّة تحتسب من جهة النّتائج[1]. هكذا يغدو التّاريخ سببا لفهم الكيان المحتاج دوما إلى المساءلة الوجوديّة. ومِثْلُ هذا التّقدير للفعل الفرديّ ضمن الكتلة الجماعيّة يحملنا على مراجعة موقفنا غير العلميّ من الأحكام السّابقة، وكشْف الحجاب عمّا ينعقد من أواصر القربى بين الأزمنة التّاريخيّة.

"لقد درجنا على القول بأنّ من الشغف أن نحكم على إنجازات عصر معنى بمقاييس اليوم، وبأنّ من المحال إذن تحقيق ما نصبو إليه من معرفة تاريخيّة إلاّ بالتّخلّص من سيطرة الأفكار والقيم الشّخصيّة على الذّات والانفتاح الذّهنيّ الكامل على عالم الأفكار والقيم الخاصّة بذلك العصر الماضي [...] ونحن إن أنعمنا النّظر في هذا التّفتّح العقليّ المزعوم [...] نجد أنّ وراءه ضربا من الانفلات وعدم الاستعداد للمخاطرة بأحكامنا المسبقة ووضعها على المحكّ. إنّه يضع الماضي في مقابلنا كشيء لا صلة له بنا تقريبا"[2] .

ولذلك، يحقّ لنا أن نعتبر الدائرة الهرمنطيقيّة أساسا أنطولوجيّا من جهة كونها تدعم المعرفة بالوجود. وهذا معناه أنّ كلّ تأويل يجب أن يتّقي

---

[1] انظر جون وودز (John Woods) ودوغلاس ولطون (Douglas Walton)، ***Critique de l'argumentation : logiques des sophismes ordinaires***، ترجمة ش.بلنتان، منشورات Kimé، باريس، 1992، ص 38 وما بعدها.

[2] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص ص 305- 306.

اعتباطيّة الأفكار السالفة ومجانيّتها بالاستفادة منها عند إنطاق العلامات. فليست القضيّة ماثلة في الأفكار السالفة في حدّ ذاتها بل هي في طريقة توظيفها. ويمكننا أن نستفيد هنا من معطى الحجاجيّة (L'argumentativité) ويتمثّل في أنّ فعل الحجاج حينما يصل الطّرف المقابل إنّما هو يؤثّر فيه بطريقتين مختلفتين.

ونشير إلى أنّهما طريقتان تتحالفان من حيث يبدو أنّهما تتخالفان. فإمّا أن ينضمّ هذا الطّرف المقابل إلى صفّ صاحب الحجّة ويماثل موقفه ويعمل بمقتضى أحكامه، أو هو يباعد بينه وبين تلك الحجّة ويكل إلى غيره مهمّة الانتفاع بها[1]، وهذا شأن من ينظر في العلامة بوصفها فعلا حجاجيّا محمّلا بالتّوجيه.

فالنّاظر في العلامة – حينما يعايشها ويدركها لتبوح له بسرّها – مدعوّ إلى أن يستحضر لها ما يناسبها من الأفكار السّالفة. فالمناسَبة هنا هي التي تحدّد للعلامة أفق الانتظار الذي يتوقّعه منها القائم بالتّأويل. وسنطبّق هذا الأمر على النصّ الصوفيّ انطلاقا من مفهوم السّخرية بنيةً تسلّط دائريّا ملاحقة العشق الغزليّ في التراث الشعريّ للعشق الصوفيّ عند بعض المتصوّفة.

[1] انظر جون كلود أنكومبر (Claude Anscombre) وأوزوالد ديكرو (Oswald Ducrot)، *L'argumentation dans la langue*، منشورات Mardaga، بروكسال، الطبعة الثّانية، دت، ص ص 174-175.

III. بين السّخرية والحواريّة

من الجدير في هذا المقام أن نقارب بين البنى المعرفيّة التي تُظَنّ بها الفُرقة والاختلاف، في حين أنّها بنى متكاملة. من ذلك مثلا قيام العلاقة الوظيفيّة بين السّخرية (L'ironie) وحواريّة الدّلالات المتباينة في العلامة الواحدة. وليست السّخرية التي نقصد في هذا المجال حدثا أخلاقيّا مفادُهُ الاستنقاص والاستهجان، إنّما هي في المعنى الباختينيّ الحواريّ، حينما يكون الموقف اللاّحق إعادة صياغة للموقف السابق.

ذلك أنّ كلّ خطاب يفترض وجود طرفين فيه: الذّاتِ المتكلّمة والفئةِ الاجتماعيّة التي تنتمي إليها من ناحية أولى، والجهةِ التي تكلّمت في الموضوع قَبْلاً من جهة ثانية. فالخطاب الرّاهن معترَضٌ دوما بخطاب سابق ولا مناص من حصول الصدام بينهما.

ولئن كان مجالُ الحِواريّة المفضّل عند باختين هو الرّواية دون الشّعر، إذ هو يرى أنّ العلاقة الأساسيّة في الشّعر قائمة بين المتكلّم وخطابه، فإنّنا نرى من جهتنا المبدأ الحواريّ كذلك بنية ملموسة في الشّعر كلّه وتحديدا الصوفيّ منه، لنشوئه ضمن منظومة تراتبيّة إيديولوجيّة، قد يكون فيها صوت المتكلّم محاورا – من خلال خطابه – لصوت آخر مناقض[1].

---

[1] انظر دنيال سنقسي (D.Sangsue)، ***La parodie***، منشورات Hachette، 1994، ص 38 .

وتبدو هذه المناقضة في الشعر الصّوفيّ في استعمال البنى الغرضيّة التقليديّة أو بعضها على الأقلّ كالغزل والخمرة لأداء معانٍ ذوقــيّة غيبيّة. فهناك إذن صوت قد وُضع وآخر قد رُفع، لا لأنّ الغزل والخمرة منكَــران في الشّريعة، بل لكونهما أداتين إجرائيّتين سُخّرتا لبلوغ مقصد ذوقـــيّ.

ولهذا المسار طرائق وحيل[1]، أولاها تهجين الخطاب (L'hybridisation du discours) حين يضحي الكلام المقدّس محايثــا للكلام المدنّس، من مثل قول السهرورديّ:[من الكامل]

أَبَدًا تَحِـــنُّ إِلَيــْــــــــكُمُ الأَرْوَاحُ
وَوِصَالُكُـــــمْ رَيْحَانُهَا وَالــرَّاحُ
وَقُلُوبُ أَهْلِ وِدِّكُمْ تَشْتَاقُكـــــــــــمْ
وَإِلَى لَذِيذِ لِقَائِكُمْ تَرْتَـــــــــــاحُ[2]

لقد اجتمع في البيتين حنين الأرواح والوصالُ ولذيذُ اللقاء في آن معا. فحنين الأرواح هو من القبيل الغيبيّ، والوصال ولذيذ اللّقاء هما – كما يدلّ عليه ظاهرهما – من القبيل الغزليّ الحسّيّ. وهنا اختلط الخطاب مُسْتَوًى، وهُجّن بنيةً، فتحقّق فيه شرط الحيلة المقصديّة.

أمّا ثانية الطّرائق فهي الأسلبة (La stylisation) التي تتمثّل في إيضاح خطاب في ضوء خطاب آخر دون إدماج أحدهما في الآخر، وهذا أمر ملحوظ في البيتين من جهة تعايش الخطابين الغزليّ والصّوفيّ وتوضيح الأوّل للثّاني من غير أن يفقد الأوّل شرعيّة وجوده. وثالثة

[1] انظر ***La parodie***، ص 38 وما بعدها.
[2] موقع www.adab.com

الطّرائق مدارها على الإبدال (La variation) الذي هو إحلال لخطابٍ مَحَلَّ آخر حينما تتهاوى حدود الميز بين الغزليّ والصّوفيّ وتدعو القرائن كلّها القارئ إلى اعتماد النّظر الصّوفيّ دون النّظر الغزليّ الصّرف.

IV. مستتبعات التّلاقي الحواريّ

الطّرائق عديدة إذن والأمثلة لا تدخل تحت حصر. ولكن من المفيد في الفكر الباختينيّ أن نبحث في مستتبعات المحاكاة السّاخرة الثّقافيّة والإيديولوجيّة. وأحد هذه المستتبعات أنّ المحاكاة السّاخرة تهدف إلى خلق البعد النّقديّ (Critique) المحقّ للاختلاف، لا بإتلاف المختلَف فيه بل بتطويعه على نحو آخر. وهو بعد ينفي تماما أن تكون السّخريّة هزلا أو إضحاكًا، بل هي إعادة بناء لا غير.

وقد أفادتنا الباحثة ليندا هيتشيون (Hutcheon) بأنّ السابقة (Para) في كلمة (Parodie) تعني القرب (La proximité) كما في كلمة (Parascolaire)، وتعني كذلك المواجهة من مثل ما هو في كلمة (Parachoc). فبقدر ما يكون النقض في المحاكاة السّاخرة من الثّاني إلى الأوّل، يكون التّعايش[1].

وتنهض المحاكاة السّاخرة كذلك بوظيفة الدّعم والإقرار. فلكيْ يكون هناك خرق وتجاوز، يفترض هذا اعترافا بالموجود وإقحاما لأنماطه في منظومة جديدة، والدّليل على ذلك أنّ غرضي الغزل والخمرة لم ينقرضا في الشّعر الصّوفيّ ولا في غيره من الأشعار، فلن تجد لسنّ الغرض

---

[1] انظر سنقشي، ***La parodie***، ص 52، وقد تحدّثت هنا عن هذه المستتبعات.

الشّعريّ العربيّ القديم تبديلا بل ستجد له تحويلا. وتلك هي شرعة السّخريّة (Le statut de l'ironie) المفارقة حينما تكون ناسفة وبانية في آن معا، لأنّها إذ تُحِلّ البدائل، إنّما هي تحافظ في الوقت ذاته على النّماذج السّلطويّة. إنّه التّغيّر ضمن البقاء والاستمرار والاستقرار. ولنا في ترميم المباني الأثريّة مثلا حوار مع الماضي وإبقاء للثّابت الأصليّ منطلَقا من أجل إنشاء الدّخيل المستجدّ.

وتتحدّث هيتشيون كذلك عن بعد النّقد الذّاتيّ في المحاكاة الساخرة، فإذا ارتدّ متدبّر العلامة على عقبيه ليسائل حاضرها عبر ماضيها – كما رأينا في الأمثلة الصّوفيّة مثلا – فمعنى هذا أنّ المحاكاة السّاخرة تدعو صاحبها إلى مراجعة نفسه وإقراره بأنّ وسيلته الرّاهنة هي في غاية القصور، وهو ما يحمله على الاستعانة بالأدوات الغابرة ليبلّغ به محمول العلامات الحاضرة. مثال ذلك ما نلاحظه عندما يقول السهرورديّ مثلا:[من الخفيف]

هَلْ لِدَاءِ الهَوَى سَمِعْـــــــــتَ دواءً
هَلْ لِمَيِّتِ الغَرَامِ فِي الحُبِّ طِبُّ[1].

وهنا نلاحظ قيام البيت صدرا وعجزا على الاستفهام المدرِج للقارئ ضمن سيرورة الخطاب. وليس هذا الإدراج اعتباطيّا، إنّما الغاية منه سماع شهادة القارئ. فمنطلق الأنا الغنائيّ هو تأسيس فهم للكيان ينهض على أساس المتعارَف عليه، فالواجب امتلاك فهم أولّيّ ينهض عليه الفهم اللاّحق.

[1] موقع www.adab.com

ومضمون الشّهادة التي ينتظر الشّاعر من القارئ أن يقرّه عليها هو أنّ الهوى المفرط لا دواء له. وهو موقف يحيل على بنية تراثيّة في المنظومة الثّقافيّة العربيّة مدارها على سوء منقلب العشّاق، جنونًا وضياعًا وموتًا. ويكون ذلك حين لا يستشعر العاشق حدًّا لعشقه. وهذا هو شرط المناسبة الذي يقي القائم بالتّأويل من الوقوع في القراءة الغزليّة السّطحيّة المخلّة بالمقصد الصّوفيّ.

V. شرط المناسبة

إنّ المتصوّف ينطلق في مساره هذا من قاعدة مسلوكة وهي أنّ كلّ مفرط في العشق مآله الضّياع، ويطوّرها في اتّجاه الفناء الصّوفيّ، تلبية لأفق انتظار محدّد في القراءة الصوفيّة، ومعنى هذا أنّ القرينة الصوفيّة ليست أجنبيّة عن النصّ، بل هي منه ومتضمّنة فيه. وهي قرينة يتوفّر فيها شرط المناسَبة من جهة اتّحاد المآل بين العاشق المغالي في عشقه الغزليّ والعاشق الصّوفيّ الفاني عن أشياء الكون.

ثمّ هي قرينة يتوفّر فيها شرط المخصوصيّة إذ تفتح هذه القرينة القراءة على التّأويل الصّوفيّ بالضّرورة من جهة كون الغرام الصّوفيّ منتهيا بالموت أي الفناء. وعندما يقول ابن الفارض عن الأذواق الموجديّة التي يتلقّاها المريد الصّوفيّ المشارف للعلوّ: [من الطويل]

فوَائِدُ إلهَامٍ، روَائِدُ نِعْمةٍ
عَوَائِدُ إنْعَامٍ، مَوَائِدُ نِعْمَةِ
ويَجْرِي بما تُعطي الطريقةُ سَائري
عَلَى نَهْجِ مَا منّي الحقيقةُ أعطتِ[1]

---

[1] ديوان ابن الفارض، مرجع مذكور، ص 71.

نفهم من ذلك أنّ ما يستشعره المتصوّف في تجربته الصوفيّة من فوائد إلهام إنّما هو بسبب أنّ الطّريقة السّائر عليها غيره من المتصوّفة أفادته بما دأبت على إفادة غيره به. فهذا حكم متقدّم قد حلّ في تقدير أشياء الكون الصّوفيّ وما ينبثق فيه من أذواق موجديّة، وليس لهذه الأذواق من شرعيّة عنده إلاّ إذا ما سار عليها غيره من المتصوّفة.

فكلّما أعددنا للنّصّ ما يناسبه من الأفكار المتقدّمة ازددنا معرفة به. على أنّ من الجائز – من زاوية علم التّأويل – أن نجعل للنّصّ أوجها من المناسبة متعدّدة الأنواع، وهذا ما يصيّر أفكارا سابقة من صروف عدّة قابلة لأن تنطبق على النّصّ الواحد. ولهذا السبب مثلا، نُلفي محيي الدّين بن العربيّ ينبّه في مقدّمة ديوانه **ترجمان الأشواق**[1] إلى ضرورة تجنّب القارئ لفهم نصّه فهما غزليّا، لأنّه يمكن أن يفهمه من جهة أفكاره السّالفة الغزليّة المناسبة، ولذلك وضع ابن العربيّ شرحا لـــ"**تُرجمان الأشواق**" في"**ذخائر الأعلاق**".

VI.الموروث الثّقافيّ اختبارًا للذّات

وواجب أن ندخل في الحسبان الإسقاط النفسيّ على النّصّ متمثّلا في استجلاء إمكانات عديدة من المعنى انطلاقا من العلامة الواحدة. ذلك أنّ القائم بالتّأويل يبحث في النّصّ عمّـــا يلائم وعيه ووجدانه وثقافته. ولكنّ هذا الإسقاط النصّـــيّ ــ الذي هو في الأصل ضرب من الاستباق الدّلاليّ – يبقى هو بدوره غير حرّ لأنّه يستمدّ شرعيّته من مناسبة الأفكار المتقدّمة للنّصّ. إنّها عمليّة استبطان (Une introspection) داخليّ لا تجعل الذّات

[1] **ديوان ترجمان الأشواق**، انظر مقدّمة الدّيوان، ص ص 7 ــ 14.

في مواجهة للموروث الخارجيّ، إنّما هي عمليّة استبطان تهدف إلى إجلاء ما يُحْمَلُ من رواسب ثقافيّة من خلال الذّات.

وهكذا، فإنّ للالتفات إلى الذّات وظيفة متمثّلة في كشف جواهر الأشياء بما يحقّق التّلاحم التّامّ بين الذّاتيّ والموضوعيّ[1]. وعلى هذا النّحو، يغدو التّقدير العلاميّ بالضّرورة اختبارا مستمرّا للموروث الثّقافيّ ماثلا في الأفكار متقدّمة بواسطة ما يستجدّ في العلامة من فهم حينيّ راهن. وبهذا الشّكل أيضا، يتأسّس التّراث بنية حيّة على الدّوام تنمو بالاختبار وتُعَدَّلُ عند الاقتضاء، وبنية معرفيّة قادرة ـــ بهذا المعنى ـــ على توجيه الفهم.

إنّ وضع الأفكار السالفة على محكّ الاختبار ينفي تماما إمكان أن ينطلق القائم بالتّأويل في تأويله من أفكار ذاتيّة، إنّما للأفكار السّالفة وجود جمعيّ، وما دام هذا الوجود الجمعيّ قائما تبْقَى هذه الأفكار حيّة على الدوام لاندراجها ضمن التّاريخ الإنسانيّ والذاكرة الجمعيّة. أمّا الأفكار ذات الصّلة بالفرد، فإنّها خُلو من كلّ شرعيّة. قد لا تُعوِزها المصداقيّة ولكنّها تبقى فاقدة لحيويّة التّداول الجمعيّ، الشّرطِ الضروريِّ الذي يمكّن القائم بالتّأويل من توظيفها.

VII. استشعار وقع الصّدمة

وعلى هذا النحو يُفهم بيتَا ابن الفارض اللّذان ذكرنا وَفق نسقين مختلفين: غزليّ إن كان القائم بالتّأويل غير متدبّر للبنية الصوفيّة، وصوفيّ إن كان يتحرّك في نطاق المعرفة الصّوفيّة. ولمّـــا كان النصّ الصّوفيّ

[1] انظر جورج لنتري- لورا، ***Phénoménologie de la subjectivité***، ص 110.

حاملا لقرينة صوفيّة بالضّرورة، توجّب أن نعرف من أين تفهم هذه القرينة المجازيّة، فكيف السّبيل إلى إدراك الفارق بين التعبير الغزليّ الصّقريّ والتعبير الصّوفيّ المجازيّ المشحون؟

يكون ذلك بخضوع القائم بالتّأويل لوقع الصّدمة التي يفرضها النّصّ عليه، سواء أكان ذلك باستشعاره الخواء الدّلاليّ أم باستشعاره طفرته وعدمَ تجانسه مع أفق انتظاره. وهو وضع ينبّه القائمَ بالتّأويل إلى ضرورة فهم المسافة بين التّعبير المجازيّ والتّعبير التصريحيّ.

فليست الأفكار السّالفة سهلة الانبثاق أو الاستحضار، إنّما هي تظهر على السّطح وتؤثّر في التّأويل الحينيّ عندما يلحظ القائم بالتّأويل في نصّه علامة متميّزة من الناحية الدّلاليّة، إمّا إمحالا وإجدابا، وإمّا إغناء وإخصابا. مثال ذلك أن يقول ابن الفارض[من الكامل]:

خَيرُ الأصَيحَابِ الـــذِي هُو آمرِي
بالغيِّ فيهِ وَعَن رَشَـــادِ زَاجِرِي
لَو قِيْـــلَ لي: مَاذَا تحبّ. وما الـــذي
تَهوَاهُ مِنهُ؟ لَقُلتُ مَـــا هُوَ آمِرِي
ولقـــد أقـــول للائـــمي في حبّـــهِ
لـــمّا رآهُ بُعَيْدَ وَصْلِي هَاجِرِي
عنّي إليــكَ فَلِي حشــَـــــا لم يثنِهَا
هَجْرُ الحَدِيثِ ولَا حَدِيثُ الهَاجِرِ[1]

[1] ديوان ابن الفارض، مرجع مذكور، ص 108.

لقد حدثت الصّدمة في علامة "خير الأصيْحاب"، فمن النّاحية النّحويّة يُعَدُّ هذا التّركيب تفضيليّا مطلقا. والمفضّل بلغ من المراتب أسناها ومن المقامات أعلاها، إذ هو يسمح لنفسه بالتّحكّم في المتكلّم وبأمْره وتوجيه فكره لمجرّد أنّه المفضّل المحبوب، وبه يقصد المتكلّم الذّات الإلهيّة. لذلك يبحث الشّاعر عن شرعيّة لهذا الوضع ويُحدِث الصّدمة لدى المؤوّل داعيا إيّاه ضمنيّا إلى اعتماد آليّة التّداول الثّقافيّ التي تجعل هذا النوع من الحبّ موضوع تساءل حواريّ عامّ بين الناس لا يخرج عن نطاق المألوف.

ويكون عند ذلك باستطاعتنا أن نحلّل هذا الموقف الصّوفيّ تحليلا حجاجيّا يعتمد المرحليّة الثّلاثيّة التي تنطلق من البحث عن الموادّ الخالقة (*inventio*)، وهي المرحلة التي يعبّر عنها عبد الرّحمان بدوي بـــ «مصادر الأدلّة». وتليها مرحلة التّرتيب (*dispositio*). أمّا المرحلة الثّالثة فهي مرحلة الفصاحة (*elocutio*)، وقد عبّر عنها ابن سينا بـــ «التحسينات واختيار ألفاظ للتّعبيرات»[1]. فالموادّ الخالقة مأخوذة من المتداول العامّ بين النّاس، وتلك هي مصادر الأدلّة، ونشر التساؤل الحواريّ بينهم ترتيب جديد للحجّة، بينما نعتبر خرق المألوف في الاحتجاج ضربا من الفصاحة.

VIII. مبدأ الآخريّة (L'altérité)

إنّ فهم نصّ من النّصوص يقتضي الإصغاء إليه من الدّاخل، فهو الذي يستــثير في مؤوّله ردود الفعل المختلفة. وهذا من شأنه أن ينفي ولوج القائم بالتّأويل في النّصّ بأحكام سالفة إلاّ بقدر ما يستدعيه النّصّ

[1] انظر مقال هشام الرّيفي، «الحجاج عند أرسطو» ضمن **أهمّ نظريّات الحجاج**، مرجع مذكور، ص 173.

ذاته. وهكذا نُلفي أنفسنا مدعوّين إلى الحديث عن مفهوم يسمّيه بعض علماء التّأويل بآخريّة النّصّ. فللنّصّ تفرّده واستقلاله وهو القادر على الإيحاء بنفسه إلى القارئ وتوجيهه الوجهة المخصوصة.

إنّ اعتماد الإصغاء الدّاخليّ للنّصّ طريقةٌ فذّةٌ في محاورته التّاريخيّة، فكلّنا نعلم أنّ قارئ النّصّ قادر على محاورته بوليفونيّا (Polyphoniquement)، على عكس التّاريخ الذي يمارس صاحبه سلطة الكتابة دون مجيب من التّاريخ نفسه، فقد يوجد خطر محدق يتهدّد التّاريخ، وهو أن يخرج عن جلدته ويغدو بنية افتراضيّة متنزّلة ضمن مجال تواصل بيذاتيّ (Communication intersubjective).

ولكنّ هذا الخطر يتجرّد من المعنى حينما نستحضر طبيعة التّاريخ التي هي خلو من الحواريّة، فإذا ما ارتدّ المؤرّخ إلى الماضي يسائله، فإنّه يكتب عنه ولا ينتظر منه جوابا. ولذلك، فإنّ قَدَرَ التّاريخ ألاّ يكون موضوع نقاش وتبادل خطابيّ إلاّ حين تُوظّف وقائعه بنية وسائطيّة لمناقشة تحقيق الكيان الإنسانيّ"[1].

ومن ثمّة، فإنّ الفهم يغدو على الأرجح حصيلة تقابل بين النصّ باعتباره يمثّل الآخَرَ من جهة والقارئِ باعتباره طرفا مخالفا من جهة ثانية[2]. وأيّـا يَكن اختلاف القراءات فإنّ الآخر النصّيّ قائم بذاته ولا مناص من اجتياز الفهم عبره. وهكذا ينتفي مبدأ التّأويل المتفرّد للنّصّ

---

[1] انظر ريكور، ***Histoire et vérité***، ص 45.
[2] انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، ص 289.

ويتأسّس مفهوم التّفرّد اللاّفرديّ (La singularité impersonnelle) أي ذاك الذي يؤسّس الذّات غير منعزلة عن الآخر النّصّيّ بل في مواجهة له.[1]

ويعتبر غادامير أنّ فهم النّصّ هو أن تقرّ له بحقّه في أن يسرّ إليك بشيء مّا. وكلّ وعي هرمنطيقيّ يجب أن يستفيد من آخريّة النّصّ. غير أنّ هذا لا يكون من قبيل الخضوع والاستكانة والحياديّة المزعومة، إنّما هو من قبيل الاعتمال النّصّيّ القادر على استثارة مكامن الأفكار السالفة لدى القارئ. فبقدر ما يعبّر القارئ هذا عن فطنته يكشف النّصّ عن آخريّته ويقابل حقيقته المستجدّة وهذا هو محلّ الجِدّة النصيّة المانع من الاجترار الدّائريّ لِمَا سلف من المواقف والأفكار التي هي عماد ثقافة مّــا[2].

ذا هو ما أشار إليه هيدغر في صورةٍ غيريّةٍ مقابلةٍ في كتابه *Etre et temps* جسّد قضيّة الكيان بجعله مساءلة دائمة للعلامة الكونيّة عن طريق الاستباق وإسقاط نزعات النّفس والثّقافة على هذه العلامة. فإذا بالفهم يغدو وعيا تاريخيّا يطلق فيه العنان للمحصّل التّاريخيّ الذي يشتغل في نحت الكيان، ولكنّ ذلك يتمّ من خلال أشياء الكون التي تكون للكيان حدّا رادعا له عن الانفلات. فللذّات أن تُسقِط أحلامَها ولكن إلى الحدّ المادّيّ الذي تسمح به العلامة المعيشة، فهي تفرض وجودها من حيث هي واقع مستجدّ[3].

وبهذا المعنى ينتفي لدى هيدغر كلّ شكل من أشكال مفهمة الوجود (La conceptualisation de l'existence) بصفة بدئيّة، إنّما تكون

---

[1] انظر جورج لنتري – لورا، ***Phénoménologie de la subjectivité***، ص 119.

[2] انظر كتابه: ***Vérité et méthode***، ص 290.

[3] انظر **المرجع نفسه** والصّفحة نفسها.

المفهمة انفتاحا دائما على أشياء الكون وانخراطا فيها لنحت الهويّة. يقول في ذلك إبراهيم أحمد:

"إشكاليّة الوجود لا تؤدّي بنا إلى فهم الوجود. وهذا يعني أنّ أيّ محاولة لتعريف الوجود وضبطه ضمن مفهوم معيّن، هي محاولة لجعل الوجود أكثر استغلاقا. إنّ نقد "هيدغر" لمفهوميّة الوجود، إنّما يشير إلى أنّ معنى الوجود ليس من شأن مفهوميّته، فسبيل المفهوميّة سدّ علينا سبيل المعنى. إنّ ما يسعى "هيدغر" إلى تبيانه هو ذلك الفرق أو الاختلاف بين الوجود كدلالة للموجود ومعنى الوجود في حدّ ذاته".[1]

فليس المطلوب إذن أن تشتغل السنّة الثّقافيّة انطلاقا من إثارة نصيّة بإطلاق غير مقيّد، إنّما المطلوب هو استغلال السّنّة الثّقافيّة من جهة ما يتيحه النّصّ لا من جهة ما لا يبيحه. ومِثْلُ هذا هو ما ذهب إليه جمهور المتصوّفة حينما وظّفوا ب"المحاكاة السّاخرة" جوانب تراثيّة بعينها دون غيرها، وجعلوها هي المداخلَ الصالحة – ضمن الدائرة الهرمنطيقيّة – لإجلاء أفكارهم الصوفيّة.

وهكذا عمد هؤلاء المتصوّفة إلى تأويل بعض الأعمال اللّغويّة التّراثيّة تأويلا استباقيّا من جهة جعل السّابق منقوصا ما لم يعهد إليه بمواصلة البوح بدلالته. وهذا يعدّ في حدّ ذاته ضربا من التّأثير الحجاجيّ الذي له غاية التّوظيف الجديد للمنظومة الثّقافيّة المؤسّسيّة[2].

---

[1] في كتابه **أنطولوجيا اللّغة عند مارتن هيدجر**، ص ص 80-81.

[2] انظر ***Le dire et le dit***، مرجع مذكور، ص 89.

لقد وَظَّفوا مثلا من المنظومة التّراثيّة الغرضين الخمريّ والغزليّ لأنّ واردهم الذّوقيّ يدعوهم إلى استطعام اللّذائذ الغيبيّة، فوجدوا في الخمرة والغزل مدخلا إلى اللّذّة يستعينون به على أداء اللّذّة الغيبيّة بديلا من اللّذّة المادّيّة. وهكذا تخيّروا من ميثولوجيا التّجارب الشّعريّة ما دعت إليه قريحتهم الصوفيّة دون غيرها. ذلك أنّ ــ والكلام لغادامير - "طغيان الأحكام السالفة الموظّفة في غير محلّها، يُعمي الأبصار ويُصمّ الأسماع عن الفهم الحقيقيّ".[1]

ومحصّل هذا كلّه أنّ البنية الموظَّفة توظيفا ساخرا من نصّ إلى آخر لا تبقى هي نفسَها. وهذا ما يجعل المحاكاة السّاخرة مفارِقة ومؤلِّفة في الوقت ذاته. ولا يعني ذلك أنّ البنية المتكرّرة شيء ثابت في الوجود، إنّما هي في وجودها تتحقّق مختلفة من سياق إلى آخر، لأنّها تسعى ــ في كلّ الأحوال ــ إلى بلوغ ما يسمّى باليقين المفهوميّ عبر مشخِّصات لا حصر لها[2].

ولذلك، فإنّ المحاكاة السّاخرة تبقى ــ في تقديرنا ــ تأويلا مستمرّا للوجود، وليست هي بالحدث العارض. ذلك لأنّها مسيَّرة ببنية وجوديّة واحدة يسعى القائم بالتّأويل إلى فهم كنهها عبر تجلّيات شتّى، ولكنّه على ذلك غير قادر ومنه مقترب وإليه آيب.

وتحدو القائمَ بالتّأويل في ذلك كلّه رغبةٌ في "الاطمئنان إلى معنى كلّيّ هو المعادل المجرَّد لكلّ حالات التّشخيص "ورغبة في" الوصول - في

---

[1] ***Vérité et méthode***، مرجع مذكور، ص 291.

[2] انظر سعيد بنكراد، مقال «سياق الجملة وسياقات النّصّ، الفهم والتّأويل»،**علامات (المغربيّة)**،عدد33، السنة 2010، ص 14.

الحالات القصوى – إلى السَّـنَن الذي تنتهي عنده كلّ الأسنن، [و] يتعلّق الأمر بسنن نهائيّ يمكّننا من الكشف، داخل السلوك الإنسانيّ، عن الإيقاعات والروابط نفسها"[1].

IX. الاحتكام إلى النّموذج الأعلى (L'archétype)

طبيعيّ أن يكون الشّعر الجاهليّ تمثيلا رمزيّا لنماذج عليا أسطوريّة قديمة. فهنالك ثوابت بنائيّة في الذّهن البشريّ يعاد إنتاجها في طقوس مستجدّة على مرّ الأحقاب، ذلك هو المسار الكونيّ للشّعر عموما، من جهة أنّه يصبح هو نفسه طقسا ثقافيّا معبّرا عن أفكار راسبة متوارثة. وإذا طبّقنا ذلك على معلّقة امرئ القيس مثلا – بوصفها نموذجا ممثّلا للشّعر الجاهليّ– تبيّـنّا من خلال البيتين المواليين[من الطويل]:

وقِرْبَـــةِ أقوَامٍ جعلْتُ عِصَامَـــــــــهَا

عَلَى كَاهلِ منّي ذَلول، مُرحَّـــــلِ

وَوَادٍ كَجَوفِ العيْرِ قَفْرٍ قَطعتـــُـــــهُ

بهِ الذِّئبُ يَعوِي كَالخليعِ المُعيَّلِ[2]

أنّ المتكلّم في القصيدة بصدد تنزيل نفسه ضمن مسار بناء الذّات اعتمادا على نموذج أعلى يَكونُ هو الشّكلَ الموضوعيّ الذي تتمّ وفقه التّجربة الرّحليّة، وممثَّلاً في صورتين نمطيّتين – بمفهوم يونغ (Young) – تكونان تمثيلا لنموذج أعلى هو نموذج التّوسّط مجسّدا في موقع الإنسان في

---

[1] بنكراد، مقال «سياق الجملة وسياقات النّصّ، الفهم والتّأويل»، مرجع مذكور، ص 14.

[2] مفيد قميحة، **شرح المعلّقات العشر، شرح المعلّقات العشر**، منشورات دار الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، معلّقة امرئ القيس، ص 66.

الطّبيعة فهو مركزها، وكذلك في موقع الشّمس من الأكوان فهي دائرة في فلكها، إلى آخر ذلك من الصور النمطيّة الطبيعيّة.

ولهاتين الصورتين النمطيّتين تمثيل طقوسيّ ثقافيّ بدا في حمل قربة الأقوام على الظهر تعبيرا عن احتمال أوزار الحياة الجماعيّة كلّها، كما بدا في قطع الوادي القفر المشبّه بجوف العير. وفي هذا التمثيل الطّقوسيّ تحقيق ثقافيّ لمبدأ التّوسّط وهو أيضا مبحث سيميائيّ من مباحث علم الموقعيّة (La proxémique)[1]. وهو التّوسّط الذي يُشعر المرتحلَ بكونه مركزا للوجود عند بحثه عن معنى الكيان تأسّيا بالتّوسّط الطّبيعيّ الذي هو تحقيق صوريّ للنّموذج الأعلى المتمثّل في المركزيّة.

ولمّا كانت النماذج العليا فضاء رمزيّا استوجبه السؤال الإنسانيّ عن الكينونة والمسار والمآل، اعتبر يونغ أنّ ماهية النّموذج الأعلى متعالية بالضّرورة، ومخترقة للحقيقة النّفسانيّة إذ ينمو النّموذج ضمن اللاّوعي واللاّمحدود، باعتباره تجربة للعالم في الفضاء الواحد على مرّ الأجيال المتعاقبة وفي الأفضية المختلفة كذلك وفقا لما يسمّى بقانون التّواقت (La loi de synchronicité)[2].

ويشير بعضهم إلى أنّ للمتخيّل البشريّ مجموعة لا حصر لها من النّماذج العليا، ذلك أنّ النّموذج الأعلى يمثّل نسيجا ظاهرا لتكلّف في أصله، ولكنّه يحمل في صلبه بذور التوليد الوظيفيّ، من جهة أنّ عناصر النّسيج

---

[1] علم الموقعيّة هو ما قصدنا به علم البونيّة في موضع سابق من البحث (فصل: في المنهج التّأويليّ البنائيّ تمثيلا للنّقد التّأويليّ المجازيّ).

[2] انظر مقال «Archétype (psychologie analytique)»، موقع http://fr.wikipedia.org/wiki/Arch%C3%A9type_(psychologie_analytique).

الشّبيهة في ما بينها تتولّد منها نماذج أخرى معبّرة عن المشهد الحياتيّ. لقد رفض يونغ وأتباعه من بعده اقتصار النّماذج العليا على عدد محدود ومنتهٍ، باعتبار نموّ هذه في الزّمان ولأنّ من «سلامة الأخلاق» عدم التّضييق في عددها وحصرها في مقولات ذهنيّة موغلة في التّجريد.[1]

ومن خواصّ النّموذج الأعلى كذلك أنّه عنصر مرن قابل للتّغيير، فمداه يتّسع للكائن ذاته ولكلّ ما يحيط بالكائن في العالم من شواغل، لذلك امتنع يونغ عن أن يقترح له قائمة فعليّة نهائيّة. ولئن بدا للوهلة الأولى أنّ النّماذج العليا قد تجسّدت مقولات طقوسيّة متعيّنة في بعض الثّقافات، فإنّ ذلك ليس من عزم الأمور، بل غاية ما ثمّة أنّ ما استقرّ في الأذهان من نماذج ليس إلاّ ما أخرجه الوعي منها إلى حيّز الوجود. وما خفي منها كان أعظم، ولذلك وجب التّحذّر من إقرار مبدأ توارث النّماذج، لأنّ ذلك مخلّ بمبدأ تولّدها ونمائها واتّساع دائرتها[2] .

وإذا لم تكن النّماذج العليا هي الموروثة، فإنّ القدرة على إيجادها هي المتوارثة. وهذا ما يفسّر ــ في نظر يونغ ــ تبدّل الصّيَغ التي ترد عليها النّماذج عبر الأعصار والأمصار من غير المساس بجوهرها المؤثّر. فالتّغيّر يصيب الجزئيّات ويعفو عن الكلّيّات.

وليس من قبيل المصادفة أن نتكلّم على الجوهر المؤثّر العالق بالنّموذج الأعلى، ذلك أنّه ليس شكلا ثابتا، بل هو عنصر حركيّ يَبْرز اندفاعا كما تبرز الغرائز. وليس من قبيل المصادفة كذلك أن يقرن يونغ

---

[1] انظر مقال «Archétype (psychologie analytique)».

[2] انظر **المرجع نفسه** والموقع نفسه.

بين النّموذج والغريزة أصلا، فغريزة الزّواج الرحميّ (L'inceste) مثلا هي المولّدة لنموذج الحضور الجنسيّ المفارق (*anima – animus*)، أي أن تكون في الأنثى بعض مظاهر الرّجولة وأن تكون في الذّكر بعض مظاهر الأنوثة.

ثمّ إنّ علم النفس التحليليّ (La psychologie analytique) قد ركّز بصفة مكثّفة على حضور النّموذج الأعلى في السّلوك النفسانيّ. وهو الأمر الذي حدا بأتباع يونغ إلى تفحّص ما يحيل عليه هذا النّموذج على مستوى الأسطورة والثّقافة بوجه عامّ. وهذه الإحالة تجعل النّموذج - من حيث تحقيقه لشرط الإمكان (La condition de possibilité) - مصدرَ إغناء ذاتيّ أسطوريّ، إذ تتولّد منه مثائل على الدّوام، وتجعل منه كذلك مصدرَ إغناء ثقافيّ إذ تتشكّل الأنماط الطّقوسيّة بصيغ غير محدودة.

ولهذا السّبب رأى جامس هلمان في النّماذج العليا قوى تتسلّط على الحياة البشريّة اليوميّة. فلا انفصام بين الأسطورة والبناء النّفسيّ، ولم يكن للإغريق علم نفس ولهم معرفة أسطوريّة، بينما نحن اليوم نَعدم الأسطورة ولنا علم نفس، ورغم ذلك نقول إنّ علم النّفس أسطورة مكسوّة بإهاب حديث فيما تعدُّ الأسطورة علم نفس مكسوّا بإهاب قديم[1].

وليست غايتنا أن نتجاوز العدد المحدود الذي اقترحه يونغ للنّماذج العليا، ولا أن نحرّف تصوّره لها. إنّما يسّر لنا منطلقنا المنهجيّ في فهم

[1] انظر مقال «Archétype (psychologie analytique)».

المنهج التّأويليّ الدائريّ توسعة دائرة الاستفادة من نظريّة يونغ في النّماذج العليا اعتمادا على استقراء النّصوص. وهذا مبدأ دأب عليه أصحاب الإنشائيّة عموما لاسيما تودوروف، إذ جعلوا تشكّل قوانين الخطاب عملا غير منته ومنفتحا على استقراء دائم للمزيد من النّصوص. وهذا المبدأ المنهجيّ نفسه اعتمدناه في توسعة دائرة النّماذج العليا المذكورة.

وإذا كانت بغيتنا في التّأويل استقصاء الحقائق المجرّدة العميقة المتجاوزة للحقائق العلميّة المباشرة، فإنّ السّنّة الثّقافيّة المتوارثة كلّها تُمسي هي الأخرى موضوع استقصاء (Un objet d'investigation) لدى المؤوّل يسخّرها لتبوح بحقيقتها. ذلك أنّ استقصاء هذه السّنّة لذاتها يكون عملا تاريخيّا منقوصا. إنّما هي سنّة تتطلّب إعادة توظيف ومشاركة فيها لتكون فاعلة وناجزة. ثمّ إنّ الهرمنطيقيا لا تكون ـــ بهذا المعنى ـــ نزعة علميّة، إنّما هي تتجاوز المحصّلات العلمية كلّها لتفقه حقيقتها المجرّدة منظورًا إليها من خلال الذّات[1].

X. خاتمة الفصل

ولعلّ في ما اطّلعنا عليه من نماذج شعريّة قديمة ما يوحي بتوسعة دائرة النّماذج العليا التي وضعها يونغ طبقا لما يتردّد في هذه الأشعار من رموز أسطوريّة قابلة لأن تصبح هي بدورها نماذج عليا تفيدنا في فهم ملاحقة التليد للطّارف في الدائرة التّأويليّة. ونضع - تعميما للفائدة - هذا التّصوّر المنهجيّ لأبرز النماذج العليا التي استوحيناها من تحليلنا لبعض الأشعار والتي نراها مهيّأة لأن تطبّق على الشّعر العربيّ القديم عامّة:

[1] انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، مرجع مذكور، ص 13.

الطقس الثقافيّ	الصّورة النمطيّة (في الطبيعة)	النموذج الأعلى
- مؤسّسة الزّواج التعاقديّة. - العلاقة غير الشرعيّة. - العلاقة شبه التعاقديّة (زواج عرفيّ / زواج المسيار)	- المطر مُخصبا للأرض (علاقة بين سائل وجافّ). - الذكر مخصبا للأنثى	1- النــزوع إلى النقيض
- مؤسّسة العائلة. - الحياة الجمعيّة.	- الأرض واهبةً لأشكال الحياة. - الأرض مكتنفة لمكوّناتها الطبيعيّة	2-الاحتضان الأموميّ
- النظام السياسيّ. - النظام المؤسّسيّ.	- القمر دائرًا حول الأرض. - الأرض دائرة حول الشّمس.	3-الموقع الإحاطيّ
- السفر على متن السفينة رغبة في التمتّع بهذه اللّجة. - منابع العلامات الإشهاريّة هي منابع "مــائيّــة".	- اجتماع الماء الجاري في كلّ الحالات. - التّقاطعات المائــيّة (نهر يَصُبُّ في البحر وشلاّلات تنهمر في البحيرات).	4-الموقع اللُّجّيّ
- ممارسة تسلّق الجبال. - البناء الهرميّ.	- الجبلُ مشرفًا على السّهل. - الفضاء مشرفًا على الأرض.	5-الإشرافُ العلويّ

6- طلبُ العمق	- المجهول الفضائيّ. - المجهول المائيّ.	- ركود المغامرة. - إجراء الاستكشاف.
7- المركزيّـــة	- البراكين منبثقةً من باطن الأرض. - الزلازلُ مشتغلةً في قلْبِ الأرضِ.	- الثورات. - تغيـــير البنية (الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة).
8- الدّوريّة	- تداول الفصول. - تداول اللّيل والنّهار.	- إنشاء الأساطير. - الاحتفال بالأعياد.

وبهذا التصوّر النظريّ التجريديّ نختم هذا الفصل، نظرا إلى أنّنا نعتقد ـــ في ما يشبه اليقين ـــ أنّ ملاحقة التّليد للطّارف في الدائرة التّأويليّة تستمدّ جذورها الأولى من الأساطير التي هي لحظة البدء والعذريّة. فهي دليل على كيفيّة نشأة الظواهر، وهي النشأة التي تتكرّس في ما بعد على نطاق الممارسة الثقافيّة الطقوسيّة وتنزع دوما نحو مزيد من الأرمزة والتّجريد. فهذه الخطاطة تروي قصّة الوجود الإنسانيّ الماهويّ في الأصل، والمتجسّد في الأثناء، والمستشرف للتّجريد على الدوام.

الفصل الثالث

في المنهج التأويليّ التّذويتيّ تمثيلا للنّقد التأويليّ الفينومينولوجيّ

I. تمهيد في مفهوم التّذويت

نشير أوّلا إلى كون التّذويت يعني النّسبة إلى الذّات ولا يعني ما يقصد به في العادة من انعدام للموضوعيّة. فعندما نقول هذا حكم ذاتـــيّ، فقد يتبادر إلى الذّهن أنّه حكم مخلّ بالأسس الموضوعيّة. إنّما المنهج التّذويتيّ الذي نقصد منهج تأويليّ مندرج ضمن الاتّـــجاه النّقديّ التّأويليّ الفينومينولوجيّ. وهو يفيد بأنّ الأشياء المؤوّلة في الكون تستمدّ شرعيّتها من كونـــها مُدْرَكة مِنْ قِبَل الذّات.

فليســـت القضيّة دالّة على الارتسام العاطفيّ من وجهة نظر أخلاقيّة، بل هي مرتبطة بالإدراك الفينومينولوجيّ أي ذاك الذي يعالج الأشياء مظهرا، ويقلّبها على وجوهها الظاهرة تدبّرا لاستكناه ماهيّاتها تصوّرا[1]. ذلك أنّ العلامات الكونيّة ليست مقدّرة من حيث هي، إنّما هي منظور إليها من جهة ما يُسلّط عليها من الوعي.

وهذا الوعي هو القادر وحده على تجاوز المعاني التصريحيّة المستقرّة في العلامات الكونيّة لتبوح بسرّها وتنقلب إلى رموز كونيّة متكاملة. وعندها "ينطلق التأويل من ضرورة النظر إلى وقائع الوجود كلّها باعتبارها حاصل سيرورات ترميزيّة تحتاج إلى تفكيك لكي تسلم مضمونها الحقيقيّ. إنّه يعدّ، من خلال ذلك، جوابا عن أسئلة وجوديّة هي التي قادت

---

[1] انظر جيرار ديرزوا (G.Durozoi) وأندري روسل (A.Roussel) ***Dictionnaire de philosophie***، منشـــورات Nathan، بـــاريس، 1987، مادّة «Phénoménologie»، ص 253.

إلى إعادة قراءة الموروث الإنسانيّ وتأويله وفق إكراهات الزّمن الذي يتمفصل في وحدات ثقافيّة تلغي المتّصل"[1].

فلا وجود لوعي إلاّ أن يكون وعيا بشيء مّا. ومثلما تتجرّد الأشياء من القيمة في غياب الوعي بها، فإنّ الإدراك أيضا مشروط بوجود العلامة، بما أنّ الإدراك المجرّد لا وجود له أيضا. ويترتّب على ذلك أنّ الوعي ليس مجرّد تسجيل سلبيّ للأشياء ووقائع الكون، إنّما هو بناء لها. فإذا أعطيناها معنى ووظيفة في حياتنا، دلّ ذلك على أنّنا نميّناها وهي في الأصل عجماءُ بكماء.

وليست أشياء الكون مُدْرَكة حسب تنزّلها زمانا ومكانا في الطّبيعة، إنّما هي تُستوعَب بفضل تملّك الذّات لجملة من مقولات الاتّفاق (L'entendement) الماقبليّة التي تنظّم المعرفة الإنسانيّة. ولذلك، فإنّ الأشياءِ هي التي تتّفق والأذهانَ، وليست هذه هي التي تتّفق والأشياءَ كما العرفُ السائدُ. ومن غير هذه المقولات الماقبليّة تكون الحدوس عمياء، ومن غير حدوس محسوسة، تكون المقولات جوفاء، بما يجعل الإدراك مرتبطا ارتباطا محايثا بالتّجربة[2].

ويقتضي التّأويل إدراكا للأشياء باعتماد الملكات البدئيّة من قبيل قوّة الذّاكرة والقدرة على التّعرّف، على خلاف متقصّي الحقيقة العلميّة الذي يعتمد القياس العقليّ الواعي. وإذا كان القياس موضوعيّا، فإنّ الملكات البدئيّة ذاتيّة بما يجعل التّأويل عملا ذاتيّا بالضّرورة[3].

---

[1] سعيد بنكراد، **سيرورات التأويل من الهرموسيّة إلى السميائيّات**، ص 12.

[2] انظر جاكلين روس، **مرجع مذكور** مادّة «Kant»، ص 185.

[3] انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، ص 21.

II. مفهوم الإغناء (Le concept de formation)

إنّ هذه الملكات البدئيّة التي يحوزها المرء تحتاج إلى تنمية دائمة. وهذا ــ عند كانط ــ من واجب المرء. والصّورة مردّها إلى أصل دينيّ: فالإنسان يحمل في متخيّله صورة عن اللّه خالقه لا ينفكّ ينمّيها باستمرار. وهذه التّنمية هي ذات طابع حيازيّ (Appropriatif).

فكل ما يغني به المؤوّل ملكاته البدئيّة يصبح حقّا شخصيّا له. ولمّا كان الإغناء مبدأ متوارثا ومتواصلا، اندرج ضمن الموروثات المعدّلة للتّأويل. فالدّائريّة هي في تسليط المعارف المحصّلة قبليّا وهي كذلك في الإغناء المتوارث، وتتدرج هذه وتلك في تكييف ما يستجدّ من المعاني التّأويليّة[1].

ويقتضي التّفسير وقوع الحافر على الحافر بين مقصد مُطْلِق العلامة ومقصد متلقّيها. أمّا إذا دفعت العلامة مؤوّلها إلى اتّخاذ وجهتها الخاصّة بها، من غير تثبّت من المؤوّل بغاية مطلقها، فإنّ ذلك يغدو من قبيل التّأويل، بحيث يُغرِقُ هذا في الذّاتيّة وينتقل التّأويل من فعل مسلّط على العلامة إلى فعل تمارسه تلك العلامة[2].

ولهذا السّبب، دعا بعض فلاسفة التّأويل إلى عدم اعتبار ما يَخْرُجُ من علامات الكون عن التّجربة المباشرة. فكأنّ العالم المحيط بنا هو بالضّبط ما نعيه منه. ولذلك، اعتُــبر هذا الإدراك استقصاء غير مستنفَد لممكنات

[1] انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، ص ص 25-28.
[2] انظر بول ريكور، ***Du texte à l'action***، ص ص 174-175.

الوجود، لأنّ غاية المدرك ليست أن يعرف من الشّيء شكله ومادّته بل أن يتقصّى باستمرارٍ ماهيّته التي تُطلب فلا تُدْرَك.

ولكن لا محيد عن القيام بالتّجارب لبلوغ بعض التّأويل، وهي التّجارب التي تكُون أشكالا عمليّة للتّأويل تنضوي جَميعُها إلى غاية واحدة، هي طلب الحقائق الرمزيّة والماهيّات الممتنعة، على خلاف ما يكون عليه الأمر في التّقدير التّاريخيّ الذي ينفي قيمة القواعد القبليّة والمجرّدة في الفهم ويركّز على ما هو سياقيّ ومرجعيّ[1].

مثال ذلك ما نلحظه في هذه المقطوعة: [من الكامل]

يا أيّها البيتُ العتيقُ تعـــــــــالى
نورٌ لكم بقلوبنا يتـــــــــلالا
أشكو إليك مفاوزا قد جُبْتهـــــــا
أرسلْتُ فيها أدمعي أَرســـالا
أُمسي وأُصبح لا ألذُّ براحـــــــة
أصِلُ البُكورَ وأقْطع الآصـــالا
إنّ النّياق وإن أَضَرَّ بها الوجـــــى
تَسْري وتُرفِلُ في السّرى إرفالا
هذي الرّكابُ إليكُمُ سارت بنـــا
شوقا وما ترجو بذاك وصـــالا

[1] يقول غادامير في هذا الصدد:
«Le singulier ne se borne pas ici à confirmer des lois qui assureraient par ailleurs, dans leur application pratique, la possibilité de la prévision. Leur idéal est au contraire de saisir le phénomène lui-même dans le concret où il se révèle unique et historique.» . ورد القول في كتابه ***Vérité et méthode***، ص 20.

قَطَعَتْ إليك سباسبا ورمـــــــالا
وَخْدا وما تشكو لذاك كَـــــلالا[1]

فقد عرّف ابن العربيّ نفسُه – في شرحه لشعره – البيت العتيق، فقال: "البيت العتيق القديم وهو قلب العارف التّقيّ النّقيّ الذي وسعَ الحقّ سبحانه حقيقته" [2]. وهذا يعني أنّ إحدى ملكات الشّاعر البدئيّة تمثّلت في القدرة على ميز الكيف المكانيّ، فناسب بين طبيعة البيت العتيق – بوصفه مكانا في الأصل محسوسا – ونزعة الموجدة الصّوفيّة الذوقيّة.

فإقدامه على مباشرة البيت العتيق مباشرة رمزيّة إنّما هو إغناء لملكة ميز الكيف المكانيّ التي سبق الحديث في شأنها. ففي الأصل عند كانط مثلا، أنّ حيازة الملكة المكانيّة البدئيّة تتجسّد في وعي الإنسان تجريدا بأنّه لا يمكن أن يوجد في مكانين مختلفين في آن واحد، فتصبح البدئيّة بذلك ضربا من التّعالي على المكان.

ولمّا كان الموقف صوفيّا تغيّرت طبيعة الميز الكيفيّ المكانيّ وأصبحت متمثّلة في القدرة على تحويل البيت العتيق من محسوسيّته إلى تجريديّته، حتّى غدا وجهة يُشتكى إليها جَوبُ المفاوز وإرسالُ الدّمع وافتقاد الرّاحة وإرفال النّياق. وهي كلّها علامات على الجهاد الصّوفيّ والرّغبة في الفناء عن أشياء الكون من أجل لقاء الحقّ.

ويعلّق ابن العربيّ على ذلك شارحا:"الهمم وإن أعيت لعزّة المطلوب فإنّها مع ذلك لا تَفتر، فإنّ الأدلّة العقليّة تريد أن تُحيّرها لقصور

[1] ابن العربيّ، **ترجمان الأشواق**، ص ص 115 ــ 116.
[2] **المصدر نفسه** ص 115.

الأدلّة عن تعقّلها بما هو المطلوب عليه من الحقيقة [...] فقد يحكم العقل بإحالة أمر مّا وهو محال عقلا لكن ليس محالا نسبة إلهيّة."[1]

والذي نستخلصه من قول ابن العربيّ شعرا وشرحا أنّه يميّز بين السّاعي الصّوفيّ الذي يشكو الكلال حينما يأتي المحالَ، وبين مظاهر الرّحلة وأدواتها التي هي مسخّرة إلى غير حدّ. فثمّة لدى السّاعي وعي دقيق بعدم توازن طرفي المعادلة ما بين جهد لا يني والاصطدام بالمحال عند الرّغبة في لقاء الذّات العليّة.

ومن شأن هذا الميز أن يدعم الملكات البدئيّة الأصليّة ويغنيها من جهة أنّ الإحساس بالفشل لا يحول دون مزيد الجهد. فالملكة البدئيّة المنمّاة هنا هي في الوعي بالقدرة على خوض غير مجذوذ للتّجربة قبل خوضها في حدّ ذاتها. وهذه سبيل المتصوّف - بصفته مؤوّلا للوجود - لأن ينظّم معرفته الإنسانيّة بدءا باستشعار وسيلتها وحدّها ومرامها قبل الإبحار فيها والتّوغّل في شعابها.

وعلى هذا النّحو يتسنّى لنا فهم المجال التّخييليّ الذي ينفتح بفعل نموّ الملكات البدئيّة من موقع عرفانيّ (Cognitif). فبعضهم يحدّثنا عن الارتسام المرجعيّ بوصفه شرطا ضروريّا وغير كاف لإقامة المرجع. وهذا الارتسام المرجعيّ عمليّة نفسيّة في الأصل تمكّن من استشعار المرجع

[1] ابن العربيّ، **ترجمان الأشواق**، ص 116.

ضمن حدود تخييليّة يضبطها القائم بالتّأويل بما يتوفّر له من وعي وأدوات متاحة لفهم العلامة، أي في المحصّلة بملكاته البدئيّة[1] .

III. في قواعد التَّخِصّة

لئن كانت القواعد القبليّة والملكات التّجريديّة في الفهم واحدة، فإنّ ذلك لا يحول دون تخصّة القائم بالتّأويل (La spécificité de l'interprétateur)، فنحن هنا إزاء جدليّة ائتلاف واختلاف. فهذا ريكور يميز تمييزا دقيقا بين التّصنيف (La classification) والتّفريد (L'individualisation). فالأوّل نمط في النّظر لا يأبه للفوارق بين الأشخاص، فكلّ تصنيف هو عمل ترتيب جمعيّ للهويّة، أمّا الثّاني فتحقيق للهويّة الفرديّة بما يمنع تكرارها ومقارنتها في نطاق الآخريّة (L'altérité).

وفي هذا الصّدد يتكلّم ريكور على تفريد يَعْقُبُ المفهمة الجمعيّة، لأنّ ذلك التّفريد يمكّن من الغوص ومزيد الوصف المتعمّق. وحديثنا عن هذا التّمكين يقتضي أن يكون إنشاء الهويّة الفرديّة مُستغرقا في الزّمان (Permanent dans le temps). ذلك أنّ الصّبغة الانتظاميّة للرّؤية عند تأويل علامات الكون تحقّق مبدأ التّطوّر البنيويّ داخل هذه الرّؤية وتنفي عنها أن تكون حدثا عارضا.[2]

---

[1] انظر فرنسوا راستياي(François Rastier) ***Sémantique et recherches cognitives***، نشر مطابع فرنسا الجامعيّة، باريس، 1991، فصل « La perception sémantique» ، ص 211.

[2] انظر كتابه: ***Soi-même comme un autre***، منشورات Seuil، باريس 1990، ص 40 وص 142.

ويتحدّث كانط - في سياق تثمينه للملكات التّجريديّـة القادرة على إدراك ما بعد ظـواهر الأشياء - عن أنّ استخـدام هذه الملكات هو واجب ذاتيّ لأنّـه استخدام منمّ لها على الـدّوام. فتأويل العلامات يصبح ـ وفقا لهذا المنظور- إنشاء ذاتـيّا (Une autoformation) ودعما للملكات التجريديّة بواسطة الحاصل التّاريخيّ. فليس التجريد منعزلا عن التّاريخ بل الأوّل مستوعِب للثّاني ومحافظ عليه، ولكنّ بقاء الذّات رهينة المباشِر التّاريخيّ فحسب يعيقها عن التّجريد الذي هو ضرب من التّرقّي الماهويّ الكونيّ"[1].

وينزّل كانط مسألة الاستفادة من الملكات التّجريديّة في سياق عقْده الصّلة الوثيقة بين النّبوغ والذّوق، وهي الصّلة التي يتخلّق منها مفهوم الجمال، المبدأ الأساسيّ الذي ينهض عليه الفنّ. فأحد أهداف النّبوغ يتمثّل في تبليغ الملكات المعرفيّة (Les facultés de connaissance). وتلقى هذه الرّغبة العاطفيّة في التّبليغ - في مسار مقابل - استعدادا للاستيعاب من جانب المتذوّق. فإذا كان الذّوق محكوما في جانب منه بالتّقدير المتدبّر ، فإنّه ذوق خاضع في جانب آخر منه للبعد العاطفيّ الملحوظ لدى المبلّغ أصلا، وهو بعد خِبْريّ (Empirique)[2] متولّد من معايشة الجمال[3].

---

1 انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، ص 28.

2 والمعنيّ بذلك هو المنهج الذي يستمدّ الحقيقة من الوقائع والأحداث دون أن يسلّط عليها العقل وهو منهج ينفي تماما أن يكون للمعطيات الخارجة عن التّجربة أيّ دور في إنشاء المعرفة، هذا فضلا عن أنّ الخبريّة حدسيّة من جهة أنّها مُعمّقة لمفهوم الحياة. ولذلك جاز الرّبط هنا بين تحصيل المعرفة ومعـايشة الجمـال حدسـا. انظر جاكـلين روس، **مرجـع مذكـور**، مادّتـا «Empirique» / «Empirisme»، ص 86.

3 انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، ص 70.

ثمّ إنّ جمال الطبيعة ليست له قيمة في حدّ ذاته بل هو غائيّ. ذلك أنّ غائيّة الطّبيعة مرتبطة بقدرتنا المعرفيّة، ولا إمكان لنا أن ننشئ فنّا خارج تداولنا للطّبيعة[1]. لقد نفى كانط تماما ماورائيّة الجمال في عناصر الطّبيعة، فليس فيها جمال ماقبليّ ولا حكم بدئيّ، إنّما هذا الجمال رهن بالنّبوغ يخرجه من دائرة القوّة إلى حيّز الفعل ورهن بامتلاك الملكات البدئيّة. ولكن ما المسافة القائمة بين تداول العلامة الجماليّة قيمة مألوفة وتداولها علامة نبوغ؟

IV. الذّوق باحثا عن الاستكمال

يتجنّب الذّوق في الأصل الانصياع لما هو خارج عن نطاق المألوف. فما هو معدول به عن الذّائقة الفنّيّة السّائدة يتوجّس منه المتذوّق خيفة. كان هذا أمرا معهودا في الطّور الكلاسيكيّ من الفكر الإنسانيّ. ولكنّ فلسفة كانط راجعت هذا المفهوم بطريقة متعالية حينما تحدّث هذا الفيلسوف عن الذّوق – بوصفه ملكة تقديريّة – حديث من يجعله أهلا للإنماء والاستكمال الدّائميْن بفضل منطلق الذّوق المعياريّ (Le goût normatif)، فهو قوّة شدّ إلى الوراء تناقضها قوّة دفع إلى الأمام لغاية التّجاوز.

وهنا يبلغ الذّوق مداه الأقصى المملى عليه من جانب النّبوغ إذ يسعى إلى بلوغ درجة الاستكمال (L'accomplissement) المستمدّ من طاقته الدّاخليّة وقدرته على التّوغّل.[2] ومثال ذلك في النّقد العربيّ تَفَهُّمُ الظّاهرة البلاغيّة التي هي في الأصل تقعيديّة من جهة تقليب الذّائقة لها تقليبا تخييليّا

---

[1] انظر غادامير، **المرجع نفسه**، ص 71.

[2] انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، ص ص 73- 74.

مجازيّا لا حدّ له. وإذ نقول لا حدّ له فإنّنا ننفي عن الذّائقة بلوغ المعنى التّوقيفيّ الّذي لا معنى بعده. إنّ انتفاء التّوقيف في التّأويل يترك مجالا فسيحا للتّأويل الآخر، ذلك أنّ الآخريّة مُتضمّنَة بطبعها في الأحاديّة.

لقد ذكر ريكور أنّ المخصوصيّة (L'ipséité) لا يمكن أن تكون مخصوصيّة مطلقة. فلا مندوحة عن تصوّر الذّات المؤوِّلة – في أجلى مظاهر تفرّدها – ضمن علاقة بالآخر، بل إنّ ريكور يرى أنّ فهم الذّات لا يكون إلاّ في نطاق جدل بالآخر وفقا للمنظور الهيغليّ[1]. وتبعا لذلك فإنّ الذّوق النّهائيّ المَفْضَى (Univoque) لا وجود له إذ لا وجود لنهائيّة المفضى في النّبوغ نفسه ولا عند الذّات ولا في التّأويل على وجه العموم. فالارتداد – في التّأويل – إلى التّجربة التّاريخيّة لا يعدو أن يكون مصالحة للذّات مع نفسها واعترافا منها بالآخريّة.

ويمكن كذلك الارتقاء بالمعنى المجازيّ من الحيّز اللاّمحدود إلى المصافّ الجماليّ الكونيّ. فإذا كانت المعاني المجازيّة متغيّرة بتغيير المؤوّل في المقامين الزّمانيّ والمكانيّ، فإنّ المعنى الماهويّ المجرّد متجاوز للأزمان كلّها والحالات جميعها والأمكنة قاطبتها.

ولعلّه يبدو من اليسير هنا ردّ الاعتبار للنّبوغ من جهة الذّوق. فلولا الثّاني خالقا في النّص رمزا مجازيّا وكونيّة شاملة لما كان للأوّل بدّ.[2] وعلى هذا الأساس، انتقلت القيمة الجماليّة من الموصوف - كما عناصر الطّبيعة مثلا- إلى طريقة الوصف التي ينشئها الواصف. وهذا ما دفع

---

[1] انظر كتابه: ***Soi-même comme un autre***، ص 14.

[2] انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، ص 75.

بهيغل إلى أن يعتبر جمال الطّبيعة انعكاسا للفكر وجرّد هذه من كلّ قدرة على الانفصال من منظومة التّقدير الجماليّ.

وفي هذا الأفق الفنّيّ، يلتقي الكائن بنفسه، أو هو يعثر عليها ضالّة. إنّ قَدَرَ الكائن أن يعي وجوده من خلال تعامله مع الكائنات وأن يدرك شواغله بالانخراط في العلامات الكونيّة، فهويّته جدليّة وجماليّة في الوقت نفسه. أمّا خارج إطار الأشياء، أي بعيدا عن المسار الفينومينولوجيّ، فإنّ الكائن لا قيمة له. إنّ وعيه هو بالضّرورة وعي بشيء مّا، ثمّ إنّ الأشياء نفسها لا قيمة لها في ذاتها، بل قيمتها محصّلة بإدراك الكائن لها[1].

هكذا حاول كانط تأسيس بعد للجماليّة متحرّر من المعياريّة والمفهوميّة ورافض لمبدأ بلوغ الحقيقة التّأويليّة المطلقة. إنّما هو يبني التّقدير التّأويليّ على الماقبليّات الذّاتيّة التي تكيّف شعورنا بالحياة ويبنيه كذلك على توافق – في تحصيل المعرفة – بين النّبوغ والذّوق. فإذا بفلسفة كانط تتمثّل أساسا في تكثيف الشّعور الذّاتيّ بالحياة وإخراج النّبوغ شكلا حياتيّا كونيّا مخترقا حدود الزّمان والمكان والأوطان، حتّى غدا مبدأُ المعيش حقيقَة المُدْرَكِ[2].

V. حقيقة المعيش المدرَك

يمكننا ــ ونحن نطرح حقيقة المعيش المُدْرَكِ ــ التّساؤل عن مضمونه الفعليّ. إنّه ذو طرفين اثنين يتمثّل الأوّل في ما تُوافينا به العلامة بطريقة مباشرة قبل أيّ تأويل. ويتمثّل الثّاني في تحوّل العلامة هذه إلى

---

[1] انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، ص ص 75- 76.

[2] انظر **المرجع نفسه**، ص ص 76-77.

وسيط يُسْلِمُنَا إلى حاصل المعنى الدّائم إذا استشعر المؤوّل من خلال الوسيط المذكور ثقلا مخصوصا في تجربته وكان قادرا على وهبه الدّلالة الدّائمة. إنّ التّأويل يغدو بهذا المعنى عملا أنطولوجيًّا لأنّه يصوغ قالبا تخييليّا للوجود[1].

وهذا العمل الّذي نادى به هيغل - حينما نزع عن الطّبيعة كلّ معنى- لا يتحقّق إلاّ عبر جدل بينها وبين الفكر. فهي طبيعة تبوح بمدلولاتها بحسب انخراط المؤوّل في المعيش. والجمال المتولّد من هذا الانخراط هو شكل ممّا سمّيناه قالبا تخييليّا للوجود.فمفهوم العلامة ينفي من حيث هو مبدأ الأنماط الدّلاليّة الجاهزة. هو مفهوم مرتبط بما يُصطلح عليه بغائيّة الحياة (La téléologie de la vie). فإذا كانت الحياة متجسّدة في أشكال حسّيّة، فإنّ كلّ تأويل يغدو إعادة صياغة لأشياء الكون وربطا لها بحيويّة الفكر الذي منه تستمدّ هذه الأشياء مشروعيّتها على ما يرى ديلتاي[2].

ثمّ إنّ للمعيش شرطا لا محيد عنه، وهو أنّ المعنى المستخلص منه قابل لأن يستقرّ في الذّاكرة، وذلك من قِبَل أنّه معيش غائيّ ومقصديّ كذلك. فإنشاء المعنى يتمّ على نطاق المعيش.أوَ لم يقل نيتشه: "إنّ كلّ التّجارب المعيشة تعمّر طويلا لدى من يقوم بها بعمق"[3] ؟ وهو يقصد بذلك أنّ تَمَثُّلَهَا لا يكون وهليّا بل هو وئيد ويستغرق مسارا بأكمله.

[1] انظر ***Vérité et méthode***، ص ص 78- 79.

[2] انظر **المرجع نفسه**، ص ص 83- 84 .

[3] ورد رأي نيتشه في المرجع السّالف الذكر، ص 84.

ومن طول المسار تكتسب هذه التّجارب معناها وقيمتَها، وهي لا تكتسبها في ما يستشعره منها المؤوّل لحظة بدء خوضها. ومن ثمّة، فلا سبيل إلى نكران التجربة المعيشة أو تعويضها ولا إلى تجاهل إسهامها في مجرى تفهّمنا الشّامل للكون[1]. ومن هنا، كان للتّجربة المعيشة دوْران رئيسان. فهذا المفهوم يعني - من جهة أولى- مبدأ تأسيس المعرفة، ويقصد به غادامير – من جهة ثانية - خلق رابط بينه وبين دخيلة الحياة .(L'intérieur de la vie)

فما يميّز المعيش حقّا أنّ ما هو موضوعيّ فيه لا يغدو مجرّد صورة للوجود، بل هو يضحي كذلك لحظة من مسار الحياة. وتلكم اللّحظات - في تجمّعها - تُعتبر تجربة الحياة (L'expérience de la vie)، لأنّ الحياة لا تُفهم في عتوّها وأجلى مظاهرها إلاّ من خلال مسار متكامل. أمّا شذرات الإحساس بالحياة المنفصل بعضها عن بعض، فتبقى نتفا لا ترتقي إلى مستوى الإدراك الشّامل[2].

ولنا أن نستجلي بعض خصائص المعيش المدرَك من خلال هذه المقطوعة: [من الكامل]

سُحَيْرًا أناخوا بوادي العقيـــــــــــــقْ
وقد قَطعوا كلّ فجّ عـــــــــــميقْ
فما طلع الفـــــــجر إلاّ وقـــــــــــد
رأوا علَمًا لا يخافون ضـــــــــيق

---

[1] انظر غادامير، *Vérité et méthode*، ص 84.
[2] انظر **المرجع نفسه**، ص 86.

إذا رامه النسرُ لم يستطـــــــــــــــع
فَمِنْ دُونِهِ كان بيض الأَنُــــــــوقْ
عليه زخارف منقـــــــــــــــوشة
رفيعُ القواعد مثلُ العَقــــــــــــوقْ
وقد كتبوا أسطرا أودعوهـــــــــــا
ألا مَن لِصَبٍّ غريبٍ مشـــــــوق[1]

من الخصائص التي أشرنا إليها في وصف المعيش المدرَك أنّه عمل أنطولوجيّ يصوغ قالبا تخييليّا للوجود. وهذا ما نفهمه من إناخة الركب سحيْرا وقطعه كلّ فجّ عميق. فقد شعر ركب السعاة الصوفيّين بعاملي الزمان والمكان في الإناخة السَّحريّة التي تعتبر وقت راحة لتجديد النشاط الموجديّ، بدليل قول ابن العربيّ في شرحه: "وإليه نزلوا في السَّحر نزول المسافر إذا أصبح ليستريح، وتسمّى تلك النومةَ العسليّة لما فيها من اللذّة، فهو نزولهم للاستراحة في آخر طريق معرفة ما أودع الله في ليل هياكلهم من الحكمة المتعلّقة بالحقائق الإلهيّة".[2]

أمّا المكان فيتمثّل في الإناخة بوادي العقيق موضعِ الإحرام بالحجّ والعمرة لأنّه ميقات أهل المدينة. وهذان العاملان الزمانيّ والمكانيّ الدالاّن على المعايشة يشهدان بأنّ الرحلة الصوفيّة هي – من جهة إدراكها– تنحت قالبا للوجود المخالف للوجود العاديّ. ويضاف إلى ذلك أنّها رحلة قابلة لأن تستقرّ في الذاكرة لأنّها ليست تجربة وهليّة عابرة، إنّما هي تستند إلى طول ودوام واستغراق ولحظات استرخاء واستعداد لإتمام المسير. فجلّ

---

[1] ابن العربيّ، **ترجمان الأشواق**، ص ص 95 ــ 96.
[2] **المصدر نفسه**، ص 95.

الخصائص الإدراكيّة الموجودة في هذه المقطوعة تتكامل من أجل إخراج الرحلة على نحو يجعل الكون هو ما يعيه المرتحل من هذا الكون ولا سواء.

مَثَّلَ الفهم الإدراكيّ للعلامات الكونيّة في نحته قالبا وجوديّا وفي تؤدة سريانه وفي سعيه إلى الاستقرار في الذاكرة، هو كمثّل من ينشئ هذه العلامات الكونيّة من خلال محاكاة خلاّقة تأخذ في الحسبان عنصرين متكاملين في آن معا، محاكاة تنطلق من فهم أوّليّ للكون وتؤول – بواسطة هذا الفهم الأوّليّ – إلى تشكيل للعلامات مغاير لما كانت عليه. وهنا تكمن عمليّة الفهم الخالق من جهة كونه مساريّا وغائيّا في الآن نفسه[1].

VI. التّجريد معوّلا على الخطاب

لعلّ من الأسس التي يعتمد عليها التّجريد القدرة على بناء الخطاب لأنّه مُعَوّل التّأويل كلّه، فلنا أن نبحث في الخطاب من خلال زاوية نظر مزدوجة بين اللّسانيّ والتّأويليّ في آن معا. ويرى بول ريكور أنّ للخطاب خصائص أربعًا هي التي تمكّن من تهيئته للطّواعية التّأويليّة[2] :

أ- إنّ الخطاب نظام كلام تثبيتيٌّ، وذلك في الكلام المكتوب ألزم منه في الكلام الشفويّ، لأنّ سمة الأوّل الثبات بينما تعوز الثّانيَ هذه السمةُ، ولذلك هو يبحث دائما عن طريقة تقيه من التلاشي. وآية ذلك أنّ الكتابة لا تثبّت حدث القول في حدّ ذاته، إنّما

[1] انظر أنطوان كمبانيون، ***Le démon de la théorie***، فصل «Le monde» ، ص ص 148 ــ 153.

[2] انظر كتابه، ***Du texte à l'action***، ص 205 وما بعدها.

هي ترسّـــخ مقـــول الكـــلام (Le dit de la parole) الحامـــل لمقاصـــد المتكلّم.

ولهذا السّبب تجنح الهرمنطيقا إلى الاستعانة في هذا الصدد بنظريّة الأعمال القوليّة التي أرسى دعائمها أوستين (Austin)عملا قوليّا وعملا إنجازيّا وعملا مؤثّرا بالقول. وهكذا يغدو مفهوم الدّلالة مفهوما واسعا يأوي في صلبه كلّ مستويات المقصد الخطابيّ سواء أكان ذلك بالقول أم بالإنجاز أم بالتّأثير الذي يولّي وجهته الانفعالات العاطفيّة والأحياز الاقتناعيّة.

ب- الخطاب نظام كلام تنعقد في جوفه أشكال من الارتباط الذّاتيّ بين القائل ومقوله عن طريق مجموعة من الرّوابط (Les connecteurs) والمشيرات (Les déictiques). وإذا كانت المقاصد - في الخطاب الشفويّ - تتوطّأ هذه الروابط والمشيرات ليتطابق المقصد الذّاتيّ مع دلالة الخطاب بوقوع الحافر على الحافر، فإنّ الأمر ليس كذلك في الخطاب المكتوب. عند هذا الموضع تحديدا يكفّ المقصد الذّاتيّ عن مطابقة دلالة الخطاب، وهذا الانفصام هو بغية الخطاب حينما يصير أفق النصّ أرحب من مقصد صاحبه ويصير ما يقوله النّصّ أوسع ممّا رام كاتبه. فإذا بالتّأويل ينقلب إلى منقذ للخطاب القاصر أصلا عن أداء الدّلالة.

ج- الخطاب نظام كلام محيلٌ على المُخَاطَبِ، وهذا وجهه التواصليّ الأساسيّ. وهنا أيضا يختلف المخاطَب بين حاضر في الوضعيّة الخطابيّة كما الحال الشّفويّ، وقارئ خارج عن هذه الوضعيّة كما الحال المكتوب.

فإذا كان الخطاب متوجّها في حاضره الشّفويّ إلى المخاطَب المتعيّن، فإنّ الخطاب المكتوب يخلق بنفسه ملأه السّامع. فكلّ من يتقن القراءة معنيّ

بالانضمام إلى هذا الملأ الافتراضيّ. وهنا تحُلُّ العلاقة بين فعل الكتابة وفعل القراءة محلَّ العلاقة بين فعل الكلام وفعل السّماع، وهكذا يفلت الخطاب المكتوب من القيد المكـبّل للمخاطِب حين يجعله في الحال الشّفويّ في وضع مواجهة للمخاطَب.

د- الخطاب كذلك نظامُ كلامٍ محيلٌ على العالَم، أو بالأحرى على «عالمَ». فأقصى ما يحيل عليه الخطاب الشّفويّ إنّما هو الوضعيّة التّلفّظيّة المشتركة بين المتخاطبين، والمحال عليه مشار إليه هنا بالإصبع أو بطريقة علنيّة و مكشوفة (De manière ostensive) بفضل اللّغة نفسها. ولا يعني هذا أن الخطاب المكتوب خلو من الإحالة المرجعيّة، فلا بدّ لكلّ خطاب من محال عليه هو العالَم وليس هو الوضعيّة التّلفّظيّة التي تقوم في نمط الإبلاغ الشّفويّ.

إنّ العالم هو - بكلّ بساطة - جُمّاع المراجع التي يَنفتح عليها تأويل الوسائط العلاميّة، فحديثنا عن العالم الجاهليّ لا يعني ما كان يعتور العصر الجاهليّ من طرائق العيش، إنّما هو يعني - بواسطة إسقاط ذواتنا - جملة المراجع التّلفّظيّة الخارقة للوضعيّة السياقيّة الأصليّة، وهي مراجع تُعَدّ ممكنات جديدة لوجود ذواتنا وأبعادًا رمزيّة لانغراسنا في العالم.

وغاية هذه المقاربة اللّسانيّة للخطاب إنّما هي الرّبط بين الخطاب وفعل التأويل. فإذا ما طلبنا الخيط الفاتل بين خصائص الخطاب الأربع، تبيّن لنا أنّ غاية الخطاب - بما هو آليّة إنتاج للمعنى - ترسيخ مقول الكلام من جهة توسعة مداليله. وهذا يقتضي وثوق الارتباط بين القائل ومقوله، لأنّ توافر الرّوابط والمشيرات والقرائن الذّاتيّة عموما مدعاة إلى تجاوز مقصد القائل الأصليّ.

ويقتضي هذا خلق المخاطِب لملئه السامع إذ يصبح هو النّاهضَ بوظيفة إسقاط الذّات على المراجع الافتراضيّة المحتملة. ومن شأن ذلك خلق ممكنات جديدة من الوجود وتأسيس أبعاد رمزيّة لانغراس ذواتنا في العالَم. وتغدو الوسائط العلاميّة ــ بما في ذلك النّصوص ــ أبنية رمزيّة لا قيمة لها من حيث هي، إنّما قيمتها في أنّنا نختبر عليها ذواتنا، وهي لا تبوح بشيء من سرّها إلاّ من خلال تمثّلنا الفينومينولوجيّ لها.

ويمكن أن نعتبر فهم النّصّ حينئذ انكشافا لذواتنا ولمنزلتنا. فإذا بالتّأويل يغدو هدما للتّلفظيّ الأصليّ من قِبَل التّلفظيّ الطارئ، وخرقا للثّابت التّليد بواسطة المتحرّك الجديد. ولعلّ هذا ما دفع بهيدغر إلى ألاّ يَعُدَّ فهم الخطاب فهما للكائن بل مشروع كيان مسقطا أمامه. ولقد ذهب "همــبولدت" (Humboldt) مذهبا أوغل من هذا حين قصر الخطاب على عقد علاقة بين الإنسان والكون. وهذه العلاقة هي الوظيفة المرجعيّة الحقّ، ومن دونها يكون الخطاب عبث علامات ضائعة.

VII. الفردانيّة المتعاملة

إنّ الترقِّي إلى الكونيّ يفترض بالضّرورة التضحية بما هو فردانيّ مخصوص لفائدة ما هو أوسع من ذلك، لأنّ هذا الترقّي يدعم الوعي بالذّات وحرّيتها ويرفعها إلى مقام التعالي على الأشياء، فهذه لم تَعُدْ هدفا بل غدت وسيلة إدراك لشكل ماهويّ.

وإذا أعطت الذّاتُ الشيء شكلا، فهي ــ على ما يذكر هيغل ــ قد تشكّلت هي نفسها، ويرى هيغل كذلك أنّ اعتماد المحايث التاريخيّ في إنشاء الذّات ليس إلاّ مصالحة بينها وبين نفسها، إذ تتجلي صورتها بفضل

معوّل الآخريّة (L'altérité). فمن خواصّ الإنشاء الذّاتي أن ينفتح التّأويل فيه - بفضل استحضار الآخر - على آفاق رحيبة رمزيّة وتجريديّة مطلقة.[1]

ذلك أنّه - في الآخريّة - تكون المباعدة بين الذّات ونفسها من أجل تحقيق الأهداف كما يراها الآخرون لا كما تراها الذّات. وهذا وجه آخر من وجوه الاشتراك في الدّلالة وانطلاقها من المرجع التّاريخيّ المشترك. فتكُون المعاني الرّمزيّة معلّلة الوجود بانتمائها إلى الحيّز المرجعيّ المشترك. فلا غلبة للمعنى الرمزيّ إلاّ إذا انبثق من علاقة تعامليّة بين الأنا والآخر.

ويرجعنا هذا الضّرب من صنع الدّلالة إلى ما يسمّى بالسّنّة الإنسانيّة (La tradition humaniste)، أي إلى المحصّل التّاريخيّ الموروث، وهو الضّرب الموصوف في الدّائرة الهرمنطيقيّة كما تقدّم عليها القول في المنهج التّأويليّ الثّاني، الذي هو موضوع الفصل الثاني من هذا الكتاب، وفيها يلاحق القديم من الدّلالات المستجدّ منها، ونلحظ ذلك ههنا في مقام مثيل أي في حالة المنهج التّأويليّ التّذويتيّ.

إنّ بنية الاستباق (La structure d'anticipation) تفرض ألاّ تُفهم علامة مّا إلاّ من خلال عنصر موجود ماقبليّا يتفاعل مع المستجدّ من العلامة. وذلك ما يمكّنها من أن تُدرَك على هذا النحو دون الآخر. وهذا المستجدّ من العلامة يكون حصيلة مسار خطابيّ تبادليّ متمكّن بين متخاطبِين يحيّنون المعنى وذلك بانتقاء أحد المعاني السياقيّة التي يتيحها التّبادل الخطابيّ (L'échange discursif).

---

[1] انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، ص 33.

ثمّ إنّ العلاقات البيذاتيّة (Les relations intersubjectives) صلب المتخاطبين جزء لا يتجزّأ من نسق تاريخيّ متجلّ في المؤسّسات والأدوار الاجتماعيّة. وقوام هذا النّسق أن يكون في رحمه تناقل للسّنّة التّاريخيّة.[1] فمن الطبيعيّ أن نعتبر السّنّة الثّقافيّة مشاركة في التّأسيس النّصّيّ، بما هو العماد الحافظ للمعاني المؤسّسيّة، لا في التّأسيس الخطابيّ، بما هو تجاوز لهذا العماد وعدول عنه. وهنا تنشط أيضا دائرة هرمينيطيقيّة أخرى بين الفهم الماقبليّ (La précompréhension) ماثلا في بنية الاستباق، والفهم اللاّحق ماثلا في ما يستجدّ من فهم العلامة.

ويمكننا - في هذا السّياق - الانطلاق من قصيدة من الشّعر الجاهليّ: [من الطّويل]

على كبدي من حبّ عفْراءَ قُرحــــةٌ
وعيناي من وجْدٍ تكُفّـــــــــانِ
فعفراء أرجى النّاس عندي مَــودّةً
وعفراء عنّي المُعْرِضُ المتــداني
فيا ليت كلّ اثنينِ بينهمـــــا هوًى
من النّاس والأنعام يلتقيـــــانِ
فيقضي حبيبٌ من حبيبٍ لُبانـــةً
ويرعاهما ربّي فـــــــلا يُرَيانِ
فيا ليت محْيانا جميعا وليتنــــــا
إذا نحن مُتْنا ضَمّنا كفنــــــانِ
ويا ليت أنا الدّهرُ في غير ريبــة
خليّان نرعى القَفْرَ مُؤتلِفـــــان

[1] انظر بول ريكور، ***Du texte à l'action***، ص ص 51 – 52.

هوى ناقتي وقُدّامي الهـــــوى
وإنّي وإيّاهـــــــــــا لمختلِفَـــانِ[1]

يلاحظ النّاظر في موقف الأنا الغنائيّ أنّه يبني كيانه تأسيسا على شبكة من العلاقات البيذاتيّة المتناقِلة لخطاب سُنّة ثقافيّة مشارِكة في التّأسيس الوجوديّ الفردانيّ المتعامل مع الآخر. فلا يلقى المتكلّم توازنه الكيانيّ إلاّ إذا ما انفتح على الآخر بكلّ أشكاله من قِبَل أنّ الذّات التي تهب الآخر واحدا منها إنّما هي بدورها تتشكّل.

فمن تعامُل المتكلّم مع عفراء نُلفيه توصّل إلى كون اللّقاء بين كلّ اثنين يجمعهما الهوى أمرا حتميّا، وينطبق ذلك على الحيوان انطباقه على الإنسان. وقد مكّنته مشاهدة نجاح النّاقة في «هواها» من الوعي بقصوره عن هواه وحاجته إلى استكماله. ذلك لأنّ لقاء الأحبّة هو قضاء لُبانة تحت غطاء العناية الإلهيّة كما ورد في القصيدة. وهذا الموقع المطمئنّ الذي يحصّله المتحابّان إن هو إلاّ تحقيق لمبدأ التّوازن الوجوديّ الذي تُشخّصه الحالات المتفرّدة ضمن ما عبّرنا عنه بالسّنّة الإنسانيّة المتّبعة.

ولكن، لا يكون ثمّة من إنتاج معرفيّ في تعامل الذّات مع الآخر من غير فهم ماقبليّ. فهو "حسب ما يرى هيدغر، يمثّل خبرة أساسيّة هي «خبرة الوجود في العالم»، وهو يحاول أن يصف هذه الخبرة في تكشّفها الأوّليّ، أو في ما يسمّى بـــ«الفهم المسبق». يقصد هيدغر بالفهم المسبق أنّ الفهم يجب أن يكون من خلال العالم، أي أن يُحسّ بجانب الكائنات الأخرى التي تظهر في العالم، لأنّ الإنسان ليس بالذّات الإبستيمولوجيّة العارفة

---

[1] القصيدة لعروة بن حزام، اقتبسناها من كتاب محمّد عبد القادر أحمد، **دراسات في أدب ونصوص العصر الجاهليّ**، مكتبة النّهضة المصريّة، الطّبعة الأولى، 1983، ص 245.

المنعزلة التي تدرك وجودها أوّلا ثمّ تحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم (كما فعل ديكارت)، بل الإنسان يدرك العالم أوّليّا في خبراته واهتماماته المباشرة"[1].

VIII. بنية الأنا التّجريبيّ في علاقتها بالتّاريخ

لسائل أن يسأل: ألم يكن ثمّة فرق في التّصوّر والعمل بين الأنا الظّاهراتيّ التجريديّ كما عند هوسّرل، والأنا الظّاهراتيّ التجريبيّ كما عند كانط، وهو الأنا الإشكاليّ بل المجرّد من المعنى؟ ذلك أنّ هذا الأنا التّجريبيّ ينفي مطلقا أن يكون مفهوم الموضوعيّة متنزّلا في سياق العالم التّاريخيّ، بل الموضوعيّة الحقّ هي في صلب الذّات المتعاملة مع الكون.

وتمثيلا لهذا الأمر، نستشهد ببعض الأبيات المقتطعة من معلّقة لبيد ابن ربيعة ويصف فيها معالم رحلة أنجزها في عالم الحيوان متنكّبا عن الحياة الاجتماعيّة التي لم تخلّف له سوى الظّعن والوحدة والهجران فهو القائل:[من الكامل]

واحْبُ المُجاملَ بالجزيل، وصَرْمُهُ
باقٍ إذا ظلعَـــتْ وزاغَ قِوامُـــــــهَا

[1] جمال مفرّج، مقال «الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقيّة عند هايدغر أو الفينومينولوجيا بوصفها تأويلا»، ضمن **أعمال النّدوة العلميّة الدّوليّة الفينومينولجيا والهيرمينوطيقا**، المجلّد الثّاني، إشراف محمّد الجوّة، وحدة بحث الفينومينولوجيا، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، 2006، ص 50.

بِطَلِيــحِ أسفـــــارٍ تركْــنَ بقيَّــة
منِهَا، فأحَنق صُلْبُها وسَنَـــــــامُــــهَا
أو مُلمِعٌ وسقَتْ لِأَحْقَــبَ لاحَــهُ
طَرْدُ الفُحُول وضَرْبُـــها وكِـــدَامُهــا
أَفَتــلكَ أمْ وحشيةٌ مسبــوعَــةٌ
خَذَلتْ، وهاديةُ الصّوارِ قِوامُــــــهَا[1]

فجليّ إذن أنّ الآخر الحيوانيّ حلّ محلّ الآخر الإنسانيّ، وكان هو وسيلةَ إدراك الذّات. فنحن إزاء حالة من التّذويت الذي ينبنــي على أساس الاستفادة المخصوصة من العلاقة الآخريّة. فليس الآخر حاضرا حضورا مستقلاّ، إنّما حضوره يتمّ بالقدْر الذي يخدم تشكّل الذّات المتكلّمة، وليس الآخر بشريّا بالضّرورة، إنّما يتحدّد نوعه بحسب ما تطلبه الذات الفاعلة.

إنّ المعنى المشترك – ويسمّيه غادامير (*sensus communis*)– لا يرتكز على القدرة التّجريديّة المشتركة بين كلّ النّاس فحسب، إنّما هو يرتكز على المحصّل التّاريخيّ المجمع عليه كذلك. وهو في الحالتين مستمدّ شرعيّته من التّاريخ. ولكنّه في الحالة الثّانية يكتسي طابعا خِطابيّا تعامليّا فضلا عن طابعه الإنسانـــيّ.

ذلك أنّ المثل الأعلى الإنسانيّ يُخلَّدُ بالأساس تداولا خطابيّا بعد أن ينجَز في وقته فعلا. وهو مَثَلٌ مختزَل في الفصاحة (*eloquentia*) أي في

[1] مفيد قميحة، **شرح المعلّقات العشر**، معلّقة لبيد بن ربيعة، ص 194.

القول الحسن الذي يؤسّسه الحكماء. فلجودة الكلام (Le bien-parler) دوما وظيفة مزدوجة: تحقيق الكمال البلاغيّ، وتحقيق الصّدق[1].

أمّـــا في حال تمثّل الذّات لما هو من قبيل الرّاهن التاريخيّ، فليس للمعنى المشترك من الدوام الزمنيّ والأسطـــوريّ ما يؤهّله للصّدقيّة، إذ هو ما زال لَم يُكَرَّسْ بعدُ. ولذلك، فإنّ المعنى المشترك في الرّاهن التّاريخيّ يغتذي من الاحتمـــاليّة (La vraisemblance)، أي احتمال أن يكون المعنى في المرجع التّاريخيّ صادقا، لمجرّد أن يمثّل حياة المجموعة تمثيـــلا تاريخيّا حقيقيّا، في حين أنّ المعنى الأسطوريّ الغابر يمثّل قيمة كونيّة مُقَـــرَّةً ومعترفا بها[2].

وليس من المصادفة أن يقرّ الفيلسوف والمؤرّخ الإيطاليّ فيكو (Vico) بأحقّيّة التّاريخ في صنع المعنى على أحقّيّة التّجريد الكونـيّ في صنعه. ويذهب فيكو أبعد من ذلك حين يقرّ بأنّ الفصاحة البلاغيّة -والعلويّة القيميّة متنزلةً ضمنها- إنّما مصدرُها الحقّ هو في المشترك الدّلاليّ التّاريخيّ الموروث. ومؤدّى هذا كلّه، أنّ المعرفة الإجرائيّة (*Phronesis*) هي خصلة فكريّة هادفة، لأنّها ليست مجرّد خِصلة عاديّة.

إنّها كذلك خِصلة مؤسِّسة للكيان إذ تستمدّ جذورها من المعاني المرجعيّة، أو بالأحرى من السّلطة التي تصهر هذه المعاني. ويُشار في هذا السّياق أيضا إلى أنّ فيكو يعتبر القيمة العلويّة متنزّلة في المرجعيّ التّاريخيّ من جهة كونها مجسِّدة للقبول الجماعيّ (L'agrément commun)، ومنظَّمة بالحياة المشتركة ونواميسها المؤسَّسيّة.

---

[1] انظر غادامير، **مرجع مذكور**، ص 35.
[2] انظر **المرجع نفسه**، ص 37.

ويعتبر الفيلسوف الفرنسيّ «دالمبار» (D'Alembert): "أنّ للاحتمال موضعا مكينا في الوقائع التّاريخيّة ما مضى منها وما نحضره وما نستشرفه. ونحن نرجعها إلى الاتّفاق والمصادفة دون البحث في أسبابها. ولكنّ هذه المعرفة التي تدور على أزمنة مختلفة، وإن كانت معتمدة على مجرّد الشّهادة، قادرة على أن تحدث فينا تأثيرا يفوق تأثير القواعد الأخلاقيّة"[1]. وغير خاف ما يهدف إليه دالمبار من ترسيخ للتّجربة التّاريخيّة وسيلةً للإدراك المعرفيّ عبر الأحقاب والسّنين.

إنّ التّـــاريخ يغدو ــ بهذا المعنى ــ مصدرا للحقيقة مخالفا للشّرعيّة النّظريّة. وتفسير ذلك أنّ العواطف الإنسانيّة تتأبّى على التّقدير العقليّ. إنّما هي معلّلة بأمثلة مرجعيّة مقْنِعة لا يوفّرها غير الحيّز التّاريخيّ. وكذلك يرى الفيلسوف الفرنسيّ "باكون" (Bacon) في التّاريخ الذي يدقّق العواطف الإنسانيّة طريقة من طرائق التّحليل الفلسفيّ[2].

وهكذا اتّضح أنّ المقاربة التّذويتيّة تستحضر في آن واحد الحدس الذّاتيّ والرّؤية النّسقيّة، ولكنّها تعطي في الوقت ذاته مسار التّاريخ معنى مخصوصا. فليس هو مجرّد وقائع مذكورة في كتب التّاريخ أو مرويّة شفويّا، إنّما التّاريخ هو ما تفهمه الذّات المؤوّلة منه، رغم كون المشترك منه بنية موضوعيّة قائمة[3]. ولا وجود لتاريخ واحد، بل هناك تواريخ مرتبطة بالذّوات.

---

1 غادامير، **مرجع مذكور**، ص 39.

2 انظر **المرجع نفسه**، ص 39.

3 ولذلك يرى المؤرّخ الإيطالي بنديتو كروتشة (Benedetto Croce) أنّ كلّ تاريخ هو لزوما تاريخ معاصر وذلك في علاقته بالذّات القارئة المؤوّلة. انظر غادامير، **مرجع مذكور**، الصّفحة نفسها.

ولهذا الأمر أهميّته في النّصّ الصّوفـيّ مثلا، ذلك أنّه قائم على الرّفض، فإذْ أسَّسَ الصّوفيّة مذاهب شتّـى في النّظر فلأنّهم يرفضون نُظُم التّفكير المؤسّسية ويقترحون بدائل مختلفة منها. ومن ثمّة، فإنّ مناهضتهم للمجتمع كانت من خلال طريقتهم الخاصّة المنشودة في العيش. فهم رفضوا التّاريخ الاجتماعيّ من موقع تذويتـيّ من جهة ما يتصوّرون به العالم.

IX. في التّذويت المعقلن

ولكن لا شيء يمنعنا من الحديث عن التّذويت المعقلن (La subjectivation rationnelle)، لأنّ التّذويت لا ينطلق عدميّا إنّما هو يستند إلى تجارب جماعيّة هي الشّكل العمليّ المتعارف عليه لدى النّاس في ممارسة الكون. فهناك بناء منطقيّ في الارتداد إلى المرجع التّاريخيّ مهما كانت طبيعة المقاربة التّذويتيّة، كشأن المتصوّفة في حال وحدة الوجود وحال وحدة الشّهود وحال الوقفة التّخاطبيّة وحال الإشراق الغيبيّ. وهذه كلّها مواقف تتحالف في السبب التّاريخيّ ولكنّها تتخالف في المنحى التّذويتيّ.

وغنـيّ عن البيـان أنّ المعنى المرجعـيّ التّاريخيّ مستمدّ وجاهتـه من حيازة القائم بالتّأويل للملكة التّقديريّة (La faculté de jugement). فلا يستـقيم المعنى الموحّد والمشترك إلاّ بفضل هـذه الملَكة التي تعمّم المقاييس الأخلاقيّة بين النّاس، بحيث يصبح الخير معروفا والشّرّ معروفا كذلك. هذا هو الموقف الذي اتّخذه فيكو، وقد خالفه فيه كانط – على الأقلّ في بعض مراحل تفكيره – إذ اعتبر أنّ إدراك

القيمة الأخلاقــيّة فعْل فطريّ حدسيّ غير معلّل بالتّلقين السلوكيّ الاجتماعيّ[1].

وتدخل في الحسبان كذلك الملكة الذّوقيّة (La faculté du goût)، فهي أيضا نمط معرفيّ. ذلك أنّ الذّوق ليس أمرا ذاتيّــا، إنّما هو ينبني على أساس التّقدير الجماعيّ، التقدير الذي يباعد فيه القائم بالتّأويل بينه وبين نفسه وما تحمله من اختيارات شخصيّة. ولا غرابة في اعتبار الذّوق الجماعيّ كذلك مخالفا للذّوق الذّاتيّ باسم الكونيّة التي يدافع عنها ويدعو إليها. وهنا يتآلف كلّ من الذّوق والتّقدير مقياسين متجادلين لتحقيق التّأويل.[2]

إنّ مفهوم الذّوق ليس غير ملكة تجريديّة للتّمييز. وكونه جماعيّا لا ينفي وجود جانب ذاتيّ فيه. ولكنّ المخصوصيّة مطالبة دوما بالامتــثال للسّائد الجماعيّ في غير ما انقياد أعمى، ويُجْتَرَحُ ذلك بمراعاة التّوازن بين الطّرفين. ذلك أنّ امتــثالَ الخاصّ للعامّ إنْ هو إلاّ استكمال للقيمة المشتركة التي تبقى دوما في حاجة إلى الاستكمال بما هو من القبيل الفرديّ.

غير أنّ لكانط رأيا آخر في الذوق قد يناقــض رأي من تقدّم ذكره. فليس هو عنده ذوقا مؤسّسا على التّقدير الجماعيّ بالضّــرورة، إنّما هو قد يكون ذوقا متعاليا ماقبليّا. وإنّه لمن الغفلة ــ في رأيه ــ اعتبار الذّوق أمرا

---

[1] انظر غادامير، **مرجع مذكور**، ص 49.

[2] يقول غادامير في هذا الشأن:

« Le bon goût ne cesse pas d'être sûr de son jugement ; c'est par essence un goût assuré, acceptation ou rejet qui ne vacille pas, ne louche pas vers l'autre et ne recherche nulle raison. »

ورد القول ص53، **مرجع مذكور**.

خاضعا للتّجربة الجماعيّة فحسب. فالأمران إذن قائمان في ذهن كانط ومتفاعلان، مع تغليب البعد المتعالي على البعد الخِبْريّ[1] إلى حدّ مّا.

وفي خصوص الذّوق المتعالي، تجدر الإشارة إلى أنّ للمعنى المثاليّ مرجعا يرتدّ إليه هو نفسه، فلا وجود لمثاليّة للمعنى في حدّ ذاته، إنّما المثاليّة منسوبة إلى القائم بالتّأويل الذي ينتظر من العلامة تحقّق مثاليّة معناها. ونقصد بذلك أنّ لهذا القائم أفق انتظار تأويليّا يتحدّد من خلال مخزونه المعرفيّ، وهذا ما يجعل للتّجريد – مهما بلغ شأوه – قيدًا هو النّسق الثّقافيّ الذي ينتمي إليه القائم بالعمليّة التّأويليّـــة.

ولهذا السّبب، ميّز علماء التّأويليّة بين المعيار المعنويّ والمثال المعنويّ[2]. فالمعيار هو الشّكل المنتظر ثقافيّا، والمثال هو ما يُطلب إدراكه ماهويّا، وهذا ما يقرّب التّأويل الماهويّ من عالم الفنّ ويجعل الذّات في مواجهة نفسها بواسطة التّخمين الفنّيّ، وإذا كان المعيار هو الشّكلَ المعبّرَ عن الدّلالة المرصودة، فإنّ المثال الذي تُختَبَرُ فيه هذه الدّلالة يمكّن الذوق من متعة إضافيّة، هي متعة ما هو مجرّد صاف وغير معقلن.

X. خاتمة الفصل

ويجوز هنا الحديث عن ثراء أنطولوجيّ للمعنى. فإذا كانت دلالة العلامة غير مُودَعَة في ذاتها، فإنّ هذه العلامة تغازلنا وتدعونا إلى استكناه جوهرها وماهيّتها. وهي تدعونا كذلك إلى فهم أنفسنا من خلالها، ذلك أنّ

---

[1] انظر غادامير، ***Vérité et méthode***، ص 60.

[2] انظر **المرجع نفسه**، ص 64.

تقديرنا للعلامات لا يمكن أن يكون بغير مقصد، وهذه العلامات هي مرشدتنا إليه.

وأن يعرف المرء نفسه من خلال التّأويل، فهذا دليلُ أنّ العلامة المؤوّلة ليست إلاّ دافعا للقائم بالتّأويل إلى معرفته نفسه، وأنّ هذه المعرفة ما كانت لتتمّ لولا انتباهه إلى العلامة ومبادرته بفهمها.

إنّ العلامة ممثّلة غائيّا من جهة علاقتها بقدرة الذّات على معرفة نفسها وليست ممثّلة في حدّ ذاتها. وهي قدرة متطابقة عند النّاس جميعا، وذا هو ما يضفي على دلالة العلامة طابعا كونيّا جامعًا معقلنا تتعالى فيه هذه الدّلالة بقدر ما تتنزّل في التّـــاريخ.

الفصل الرّابع

في المنهج التأويليّ الأنطولوجيّ

تمثيلا

للنّقد التّأويليّ الوجوديّ

I. تمهيد في التّمثّل الأنطولوجيّ

نحتاج في لحظة بدئيّة إلى تعريف دلالة الأنطولوجيا[1] في القواميس الفلسفيّة فهي علم الوجود في حدّ ذاته أو هي كذلك الوجود كما تدركه الذّات. ذلك أنّ أشياء الكون لا قيمة لها في حدّ ذاتها. إنّما قيمتها في كونها علامات دالّة وفي كونها أشكالا تبرز من خلال الإدراك الإنسانيّ، هذا فضلا عن أنّ فهم أشياء الكون ليس غاية في ذاته. فنحن لا نفهم لأنّنا نريد أن نفهم بل نفهم وفق مسار الوجود. فالفهم أنطولوجيًا أو لا يكون، وكذلك هو مستمرّ ومساريّ أو لا يكون.

وللأفعال الإنسانيّة في الكون خصيصة أخرى وهي أنّها أفعال محكومة بالأفق الإنسانيّ. فهنالك مسيرة إنسانيّة باحثة عن الحقيقة وهي تندرج ضمن أفق إنسانيّ معيّن هو الذي يحدّد الغاية الأنطولوجيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ الفعل الإنسانيّ استناديّ أي هو يستند وجوبا إلى قَاعِدَةٍ مَا قَبْلَهُ. فالفعل الإنسانيّ ليس غير إعادة إنتاج مستمرّ لهذا الأفق الذي لا يقرّ له قرار.

مثال ذلك أنّ التّديّن كما يراه "ميرسيا إلياد" هو طبيعة محايثة للوجود الإنسانيّ، وكلّ مجتمع إنّما يبحث عن حقيقة الكون من خلال ديانته. فالأفق

---

[1] ندقّق ذلك بالإشارة إلى أنّ الأنطولوجيّ هو ما له علاقة بالوجود أو بما يكون به الوجود وجوبا على ما يبيّنه أرسطو. أمّا في الفلسفة الحديثة، فإنّ الأنطولوجيا تعني خاصّة دراسة ما يُسمّى بتمثّلات الوجود (Les conceptions) من وجهة نظر الفلاسفة الوجوديّين. انظر جيرار ديرزوا وأندري روسّل، ***Dictionnaire de philosophie***، منشورات Nathan، باريس،1987، مادّة «Ontologie»، ص، 242.

الأنطولوجيّ المشترك هو البحث من خلال الدّين، ولكنّ الدّين يختلف. فهناك الوثنيّة والأديان السّماويّة وعبادة الأكوان.

ومن هنا تُوَظَّفُ معرفة أشكال الوجود لفهم مسار البحث عن الحقيقة، ذلك أنّ الأنطولوجيا بما هي علم للوجود تسعى إلى الإمساك بالكون من حيث حقائقه الرّمزيّة. ولئن كان التّأويل تقصّيا لماهيّة المعنى حرفيّه فمجازيِّه، فإنّ المعنى الحرفيّ رمزيّ بالضّرورة، ذلك أنّه شكل تواصليّ بالضّرورة. فليس ثمّة من معنى يشذّ عن الرابط التواصليّ، وهذا يُعَدّ بدوره استقصاء لممكنات دلاليّة متعدّدة تتنوّع بتنوّع الوضع التّواصليّ.

"إنّ الأمر يتعلّق بالأشكال الرّمزيّة (كاسرير) التي اعتمدها الإنسان من أجل التواصل مع غيره حين كفّ عن أن يكون واحدا ليصبح «كلاّ» ينتج المعاني لنفسه وللآخرين، وينتج الأخلاق إيذانا بظهور «النظام المجتمعيّ» بكلّ إكراهاته. والحاصل أنّ ما نسمّيه «معنى حرفيّا» هو في الأصل تمثيل رمزيّ يقدّم للعين شكلا من الواقع لا الواقع ذاته"[1].

وتمثيلا لهذا الأمر نستشهد على رمزيّة المعنى وقدرته على التوسّع الماهويّ إلى الحدّ الذي يتعذّر فيه القبض النّهائيّ عليه، بما هو متعارف عن الأسطورة الغربيّة التي تعشق فيها الشمس القمر. فالشّمس كلمة مذكّرة في الفرنسيّة، ولذلك فإنّ المغازلة تتمّ من الذكر إلى الأنثى شمسا فقمرا. ومن هذا المنطلق، فإنّ الشّمس تتنازل عن دلالتها التصريحيّة المباشرة لتصبح رمزا للحرارة الذّكوريّة.

---

[1] سعيد بنكراد، **سيرورات التأويل من الهرموسيّة إلى السميائيّات**، ص 72.

ومِثْلُ ذلك لا ينطبق على عشق الشمس للقمر في الثقافة العربيّة. ذلك أنّ القمر كلمة مذكّرة في العربيّة وهو الذي يقوم بفعل العشق مسلّطا على الشّمس التي هي الأنثى. فيكون المعنى الرّمزيّ في ما يعلق بالشّمس من حرارة أنثويّة. هكذا يتنكّب المعنى عن المباشرة والتّصريح ليغدو منخرطا رمزيّا في سياق تعامل ثقافيّ"[1].

لذلك فإنّ مختلف الأشكال التي ينبني عليها التّمثّل الأنطولوجيّ موصلة إلى هدف واحد، وهو الرّمز الموحّد أو المعنى الكلّيّ، هذا المعنى الذي ينطلق من أشكال ملموسة ليصل في النهاية إلى صيغة تجريديّة تمثّل قانون التّعامل الوجوديّ.

إنّه مسار يحلم "بالوصول إلى الإمساك بالسّنن الأخير، ذاك الذي تنتهي عنده كلّ الأسنن، أي الوصول في نهاية الأمر إلى «التعرّف» على «معنى كلّيّ» هو النّهاية والنقطة القصوى ضمن سلسلة التبسيطات التي يقوم بها المحلّل في رحلته التّأويليّة من الوجوه الملموسة إلى بؤرة التجريد الأولى"[2].

و نرى ـ من جهتنا ـ في هذا المسار مرحليّة ثلاثيّة: المرحلة الأولى تسمّى الأوّلانيّة (La priméité)[3] وهي التي تبحث في جواهر

---

[1] انظر سعيد بنكراد، **سيرورات التأويل من الهرموسيّة إلى السميائيّات**، ص 73. والمثال المذكور ورد في كتابه ولكنّنا طوّعناه لمقتضى الحال.

[2] انظر **المرجع نفسه**، ص 20.

[3] انظر شارل بيرس، ***Ecrits sur le signe***، وقد عقد فيه تعريفا ضافيا بالأوّلانيّة ص ص 83 – 92، والثّانيانيّة ص ص 92- 98، والثّالثانيّة ص ص 98- 104.

الأشياء قبل أن توظّف عمليّا. ولذلك نسمّي هذا النّوع بالإمكان لأنّ الشّيء المجرّد هنا والذي هو جوهريّ مازال لم يتشكّل عمليّا، ولكنّه قابل لأن يتشكّل.

فالقيم والألوان والصّفات على - سبيل المثال - هي الإمكانات، والكرم والاحمرار والعرج جواهر توجد في حدّ ذاتها لأنّها لم تتنزّل في الزّمان ولا في المكان ولا في الحال، فهي مطلقة وغير متنزّلة في التّاريخ زمانا ومكانا وحالا. هذه الجواهر تتجسّد في المرحلة الثّانيانيّة لأنّها تستند إلى موصوف أو فاعل وتتنزّل في الزّمان والمكان كأن نقول حاتم الطّائيّ رجل كريم، أو أن نقول احمرّت الوردة أو عرج الصّبيّ منذ الصّغر، وهكذا فإنّ كلّ الأوضاع الأوّلانيّة مرشّحة لتدخل في طور الثّانيانيّة (La secondéité).

ولكلّ أوّل وثانٍ ثالث بمقتضى الحال. والثّالث هذا معلّل للانتقال من الطّور الأوّل إلى الطّور الثّاني. فالثّالثانيّة (La tiercéité) هي بنية عقليّة لأنّها تبرّر وضعا وتنتج قانونا. فإذا علمنا أنّ حاتمًا الطّائيّ رجل كريم فمعنى ذلك أنّ المسألة قد تردّدت في التّاريخ، فهو رجل جدير بأن نسند إليه هذا الوصف المبرّر عنده. فممّا يُؤْثَر في الذّاكرة العربيّة أنّه "كثير الرّماد".

فهي في المحصّلة ثلاثة أشكال ليست غايتها مجرّد التّفصيل إنّما هي متطوّرة لأنّ الذّات الإنسانيّة تسعى باستمرار للارتقاء بالمعرفة من صنف إلى آخر أوّلا فثانيا فثالثا من أجل تأسيس الوجود. ونشير كذلك إلى أنّ الإنسان لا يستطيع أن يتمثّل الكون إلاّ إذا توفّرت لديه جملة من الملكات البدئيّة كملكة إدراك الزّمان ماضيا وحاضرا ومستقبلا، و إدراك المكان

قربًا وبعدًا وإحاطة وما شابه ذلك، وإدراك ملكة الكيْف كأن نعرف أنّ هذا الشّيء ساخن أو بارد، لطيف أو خشن.

وهذه الملكات تعين الإنسان على إدراك وجوده الأنطولوجيّ. وهي تسلّط على الكون فتنمو، وبقدر ما يسلّط الإنسان ملكاته سعيا لفهم وجوده في الكون تنمو هذه الملكات. أمّا النّتيجة الثّانية فتتمثّل في أنّ أشياء الكون التي وظّفها لفهم كينونته في الحياة تصبح مِلكا له، لذلك نتحدّث عن طابع الحيازة الأنطولوجيّة.

ثمّة إذن عمليّة إغناء ذاتيّ، ولو سلّطنا ذلك على المتصوّف حينما يتوهّم أنّ اللّه تجلّى له في ما يسمّى بالسّوى نلاحظ أنّه يماثل نفسه بذلك السّوى أوّلا حتّى يصبح جزءا منه. وعندما يقول الحلاّج "اللّه في جُبّتي" معنى ذلك أنّ ما يحيط بالإنسان الصّوفيّ أصبح ملكا له لأنّه أوصله إلى الحقيقة الإلهيّة. فالجبّة التي هي في الأصل خارجة عن الإنسان أصبحت حيازة أنطولوجيّة له. وعندما يرى أصحاب الفلسفة الإشراقيّة الكون قبسا مشتعلا أنارته الذّات الإلهيّة بنورها فهي دليل عليه بالغياب، ولذلك فإنّ أشياء الكون إذ تُوصِلُ إلى الحقيقة الإلهيّة تصبح ملكا للمؤوّل.

II. في علاقة الأنطولوجيا بالتّأويل

نذكّر بداية بقيمة مفهوم الأنطولوجيا في الدّراسات التّأويليّة. فالتّعريف الشّائع للأنطولوجيا أنّها تعني في الفلسفة الأرسطيّة «دراسة الكائن بوصفه كائنا» وتعني في الفلسفة المعاصرة «دراسة الكائن في ذاته

ودراسة الوجـــود وفهم الوجود»[1]. أمّا عند ج.ب. سارتر، في كـــتابه «*L'être et le néant*» فتفيد الأنطولوجيا معنى الكشف عن مقوّمات الكيان لدى الموجود منظورا إليه في كلّيّته بحيث تغدو الميتافيزيقا تساؤلا عن وجود الموجود.[2]

وممّـــا يدعونا إلى استحضار مفهوم الوجود في التّأويل، أنّ للوجود مستويين من الحضور. يشير أحدهما إلى أنّ أشياء الكون لا قيمة لها في حدّ ذاتها، إنّـــما هي تبيت علامات دالّـــة من خلال الوجود الإنسانـيّ. ومن ناحية ثانية، فإنّ فهم الكون ليس إلاّ لغاية إنسانيّة، ذلك لأنّ هذا الفهم تأسيس مستمرّ لهويّة الإنسان داخل الوجود. من أجل هذا، كانت العلامات الكونيّـــة ــ بوصفها سيرورة لإنتاج الدلالة ــ علامات تبني الكون الإنسانيّ. وتغدو ــ بهذا المعنى ــ وسائط بين الإنسان والكون. فلا مجال إذن للفصل بين العلامة والإنسان والكون، إنّما هذا الثّالوث متلازم ولا فكاك لأجزائه بعضها عن بعض، إذ به كلّه تتمّ العمليّة التّأويليّة برمّتها.

ولئن اعتبر هوسّرل أنّ معنـــى الملفـــوظ بنيـــة تجريديّـــة (Une idéalité) لا توجد في المرجع الـــواقعيّ ولا الـــذّهنيّ، بوصـــفها بنيـــة بدئيّة فاقدة للمحلّيّة (La localisation)، فـــإنّ الهرمنطيقـــا تظـــلّ وفقـــا لهـــذا المنظـــور تفعـــيلا لطاقـــات الحيـــاة الخلاّقـــة (Les énergies créatrices de la vie) التـــي تستصـــفي العلامـــات مُعـــوّلاً لحملنـــا على إدراك قيم[3] تتمنّع على الضّبط فتُرجَع سيرتها الأولى.

---

[1] جاكلـــين روس، **مرجع مذكور**، مادّة «Ontologie» ص 198.

[2] ذكرته جاكلين روس، في **المرجع نفسه**، ص 198.

[3] انظر بول ريكور، ***Du texte à l'action***، ص 162.

وآية ذلك أنّ نظام الحياة الطّبيعيّ والسّنّة التّاريخيّة يمتزجان بفضل تدخّل الذّات المنظّمة لقواعد الوجود، وهذا معنى أن يتحوّل المجرّد إلى مجسّد وأن يجمع بينهما قانون وتبرير. فنظام الحياة الطّبيعيّ هو الوضع الأوّلانيّ، والسّنّة التّاريخيّة هي الوضع الثّانيانيّ وتبرير الانتقال من الأوّل إلى الثّاني هو الوضع الثّالثانيّ. إنّ هذا التّوزيع كلّه "يشكّل حقّا كونا هرمنطيقيّا لا يحجزنا داخل حدود عصيّة على الاختراق، إنّما هو ييسّر لنا سبيل الانفتاح عليه"[1].

ويعتبر لنتري - لورا أنّ السّلوك الإنسانيّ نقل مستمرّ للمجرّد إلى ما هو تجسيديّ. فكأنّما أشياء الكون تكتنفها الأوّلانيّة وهي في حاجة مستمرّة إلى أن تغادر حيّز القوّة إلى حيّز الوجود الفعليّ. ولكنّ هذه المغادرة تبقى ضربا من التّدهور السّلوكيّ إن هي لم ترْق إلى مستوى التّدبّر الماهويّ. ذلك لأنّ تحويل القوّة إلى فعل لا يخلق معنى في نصابه الأوّل، إنّما معناه في تدبّر حقيقة كينونته بعد طور تجسيده.

ثمّ إنّ مظاهر التّحويل هذه ليست غير صور تجريبيّة لإظهار حقيقة الماهيّة الإنسانيّة التي هي غائبة بالضّرورة. ولذلك فإنّ بناء التّحويل من أوّلانيّ إلى ثانيانيّ إلى ثالثانيّ هو بناء أنطولوجيّ بامتياز لأنّه يستحضر البعد الفاعل في الوجود الإنسانيّ، وهو بعد غير منته[2]، وإذ نتكلّم على تحويل عمديّ، فلأنّ الكيان الجاهز لا وجود له، بل هو غير ذي جدوى.

---

[1] انظر غادامير، **مرجع مذكور**، ص 14.

[2] انظر كتابه: ***Phénoménologie de la subjectivité***، ص ص 165-167.

وإذا كان الكيان لازما ، فهو ليس إلاّ مشروع كيان يصنع من موقع المسؤوليّة الذّاتيّة ولا سَواء[1].

ولا منـاص فـي كـلّ عمليّـة تأويـل مـن اعتمـاد السّـنّة التّاريخيّة. ولكـنّ الاسـتفادة مـن هـذه تكـون بمقـدار، فهـي تقـيم بطبعهـا حـواجز للقـائم بالتّأويـل، إذ هـو لا يختـرق منهـا إلاّ مـا مكّنتـه منهـا منزلتـه التّاريخيّـة. ولا يشـفع لـه قـانون نظـريّ جاهز فـي هـذه الاسـتفادة، بـل إنّ عمـق المـؤوّل التّـاريخيّ هـو المُحْتَكَم إليـه فيهـا، وهـو لا يلجـأ إلـى الجـاهز مـن القـوانين إلاّ بقدر تفاعلها مع هذا العمق التّاريخيّ"[2].

ويترتّب على ذلك أنّ الكائن قادر على الميز المنهجيّ بين أشكال الوجود، " فقوّة اللغة لا تكمن في التّعيين والوصف الخارجيّ، إنّها في الكشف والتّدليل، أي في ما يقود إلى الفصل بين الظواهر والتمييز بينها. وهو ما يعني، بعبارة أخرى، أنّ اللّغة هي شرط الوجود وعماده، أو هي الدّليل الأسمى على أنّ الإنسان يملك عالما"[3]. ثمّة إذن ضرورة لدى الكائن للمفهمة (La conceptualisation) وللأرمزة المتعالية التي تمسك بالعالم كلّه في أشكال تجريديّة رمزيّة ذات وجه مفهوميّ يؤسّس الوحدة ويمنع

---

[1] انظر فرنسيس جنسون (Francis Jeanson)، ***La phénoménologie***، منشورات Téqui، باريس، 1951، الطّبعة الرّابعة، فصل «Phénoménologie et pratique de soi»، ص 94.

[2] انظر غادامير، **مرجع مذكور**، ص 14.

[3] سعيد بنكراد، مقال «سياق الجملة وسياقات النصّ: الفهم والتّأويل» مجلّة **علامات** (المغربيّة) عدد 33، سنة 2010، ص 5 .

التّشتّت والتّنافر[1]، فيغدو هذا العالَمُ كلاّ لا يتجزّأ إذ يوهم ظاهرُه بأنّه بُنيَ طَرائق قِدَدًا.

وليس من الممكن ـ من ناحية أخرى ـ أن نفصل بين الفكر والواقع. فهذا الفصل يكون على سبيل الميز المنهجيّ، إنّما الفكر والواقع بنية كلّيّة. غير أنّها لا تستطيع أن تطلعنا على الكون، من جهة المتّصل (*Continuum*) بل تطلعنا عليه من جهة المنفصل (L'articulé). ولهذا السبب، وُجدت عدّة مداخل لفهم الكون، أو أشكال إدراك للجانب المنفصل في هذا الكون، لأنّه هو الغاية الأوّليّة. ثمّ إنّ إدراك المنفصل يصبح كينونة ثقافيّة قابلة للإمساك الرّمزيّ بها في كلّ الأحوال. لذا، لم يكن من الممكن إدراك الكون جزئيّا أو منفصلا عن الذّات.

III. التّصوّر الأنطولوجيّ كيانا رمزيّا

لم يكن بدّ من الاستعانة ببعض المنطلقات الفلسفيّة التي تمكّننا من الإمساك بهذا الكون، وتتمثّل في تصوّر أنطولوجيّ للتّجربة الإنسانيّة باعتبارها تمثّل كلّها "كيانا منظّما من خلال مقولات ثلاث هي الأصل والمنطلق في إدراك الكون وإدراك الذّات وإنتاج المعرفة وتداولها. فلا حدود تفصل في الظواهر بين المرئيّ والمستتر، بين الممكن والمتحقّق، فكلّ ما يؤثّث هذا الكون يشكّل وحدة كلّيّـــة تامّة"[2]. فهناك قاعدة فلسفيّة تتحكّم في ظواهر الوجود.

---

[1] انظر سعيد بنكراد، مقال «سياق الجملة وسياقات النصّ: الفهم والتّأويل»، ص 5.

[2] سعيد بنكراد، **السميائيات والتّأويل، مدخل لسميائيّات ش.س.بورس**، منشورات المركز الثّقافي العربيّ، الطبعة الأولى، 2005، المغرب، ص 41.

وتنهض هذه القاعدة إذن على مبدأ أنّ كلّ مكوّنات التجربة الإنسانيّة تعود إلى أشكال أنطولوجيّة ثلاثة: جوهر الشيء وتحقّقه وتبرير هذه العلاقة بين الجوهر والتحقّق. وهذه الخطاطة الثلاثيّة هي التي إليها ننقاد في تدبّر كلّ العلامات الكونيّة. والحقيقة أنّ هذه البنية الثّلاثيّة تثمّن عدد ثلاثة، وهو العدد الذي عوّل عليه علم السيمياء في كلّ التصوّرات السيميائيّة. فهو قسّم العلامة إلى ثلاثة أوجه: الماثول والموضوع والمؤوّل. وهو التقسيم الثّلاثيّ نفسه الذي نجده في البناء الأنطولوجيّ الثلاثيّ من جوهر تجريديّ وتجسيد تجريبيّ وربط سببيّ بينهما، علما بأنّ هذا الجوهر لا يتجسّد إلاّ ضمن شروط تاريخيّة فيصبح تجسيده مبرَّرًا.

وترى جوال ريتوري في مقال «السّيميائيّة عند بيرس»[1] أنّه لا يمكن أن نتصوّر العدد «واحد» دون أن نُسْقِط في الآن نفسه امتداده المحتمل. ولهذا، فإنّ وجود العدد «اثنان» أمر حتميّ، فهو الذي يمنح العدد الأوّل هويّته، ولا يمكن أن نتصوّر عدد «واحد» و«اثنان» من غير «ثلاثة» يكون رابطا بينهما.

والعدد الثّالث المذكور ليس من طبيعة العدد الأوّل ولا من طبيعة العدد الثاني، إنّما هو من طبيعة العدد الوسيط الذي يساعد على فهم قانون العلامة من خلال ما يوفّره من تبرير. فهذه الأعداد ممثّلة لأشكال ثلاثة من الوجود هي تباعا من 1 إلى 3:

1- وجود الإمكان النّوعيّ.
2- وجود الواقعة المجسّدة.
3- وجود القانون الذي يحكم الوقائع المتشابهة.

[1] انظر سعيد بنكراد، **السميائيات والتّأويل، مدخل لسميائيّات ش.س.بورس**، ص 41.

مثال ذلك أن نقول "الاحمرار" فهذا وجود إمكانيّ نوعيّ، ذو كيان مجرّد لـمّا يَدْخُلْ حيّز الفعل، فهو مستقلّ عن أيّ شيء. وأن نقول «نظرتُ إلى الوردة المحمرّة»، ننتقل آنذاك من الحيّز المجرّد إلى حيّز مجسّد دخلتْ فيه عدّة مركّبات:

- أحدها تجريبيّ: فعل النظر إلى الوردة المحمرّة.
- ثانيها زمنيّ: إذ تمّ النظر في سياق زمن انقضى.
- ثالثها مكانيّ: لأنّ النظر لا يمكن أن يكون إلاّ في ما هو داخل الحدّ البصريّ.
- رابعها حاليّ: فالوردة وصفت بكونها محمرّة.

وإذا كان الكيان الأوّل مجرّدًا، فإنّ الكيان الثاني علائقيّ، إذ أنّ التجربة ترتبط فيها المكوّنات بعضها ببعض. "فمن غير ثالث، لا يمكن تصوّر أيّ شيء، ذلك أنّ غياب الثّالث معناه أنّنا سنكون أمام حالة عرضيّة وهشّة وزائلة لا يمكن أن تنتج إدراكا أو معرفة. فالإحالة على كائن بشريّ من خلال الأوّل والثاني فقط، معناه الإحالة على كائن بلا ذاكرة ولا تاريخ ولا مستقبل، إنّه لحظيّ، مثله في ذلك مثل الحيوانات التي تكتفي بإدراك الأشياء في اللّحظة في انفصال عن الزّمن الماضي أو الآتي"[1].

ويسمّي بيرس أشكال الوجود الأنطولوجيّ الثلاثة كالآتي:
- الأوّلانيّة: (La priméité)، وهي ما عبّرنا عنه بوجود الإمكان النّوعيّ.

---

[1] سعيد بنكراد، **السميائيات والتّأويل، مدخل لسميائيّات ش.س. بورس**، ص 47.

- الثانيانيّة: (La secondéité)، وهي ما عبّرنا عنه بوجود الواقعة المجسّدة.

- الثالثانيّة: (La tiercéité)، وهي ما عبّرنا عنه بوجود القانون المتحكّم في الوقائع المتشابهة.

وهو يرى أنّ هذه المقولات الثّلاث تمكّننا من الإمساك بالتّجربة الإنسانيّة في كلّـيّتها، بل إنّ هذه التجربة نفسها تُفهم من حيث أنّها تداخلٌ بين هذه الأشكال الثّلاثة. فلا وجود لعنصر من عناصر الكون خارج هذا التّصنيف الثلاثيّ. ويمكن تطبيق ذلك على الوجود البشريّ، فوجود الرّجل بصفته عددًا واحدًا يقتضي وجود ثان وهو المرأة، لوجود قانون طبيعيّ تناسليّ يعقد الصّلة بينهما. فالرّجل يميل إلى المرأة طبيعيّا، وينتج عن هذا الميل علاقة مجسّدة تنتقل من الفطرة إلى الإنجاز، وَفق قانون التّجاذب المنظّم لها. وعلى هذا المنحى تلتئم الأقوال والأحوال والأفعال في الغزل.

ولهذا فإنّ أشكال الوجود حينما تحيلنا على القوانين الرّمزيّة التي يتأسّس عليها تصبح أشكالا نزّاعة إلى ضرب من الوحدة، متجاوزة المتنافرات والمتضاربات. فالأشياء المختلفة يوجد قانون ينظّمها، وهو القانون المنظّم لكلّ الأشياء وقوامه أنّ الشّيء يحنّ إلى نقيضه والسّلبيّ يحنّ إلى الإيجابيّ والنّاسوتيّ يحنّ إلى اللاّهوتيّ. هنالك إذن أشكال متفرّقة من الحنين تُجْمَعُ في شكل واحد وهو أنّ كلّ عنصر يطلب مقابله .

وتجدر الإشارة كذلك إلى أنّ غاية التّمثّل العلاميّ الذي ينظّم هذا المسار الثّلاثيّ، إنّما هي الارتقاء دوما ممّا هو حدسيّ في الطّور الأوّلانيّ إلى ما هو عقليّ في الطّور الثّالثانيّ عبر ما هو تجريبيّ تاريخيّ في الطّور الثّانيانيّ. إنّ الحدسيّ متمثّل في الإدراك الأوّلانيّ للمجرّدات البدئيّة،

فالمجرّدات هذه لا يمكن أن نتصوّرها عقلا إنّما هي تُحْدَسُ والحدس هنا ينبني على ملكات تقدير فطريّة، وينبني كذلك على المحمول التّاريخيّ في الأذهان فنحن نحدس الأشياء من خلال ما يترسّب في أذهاننا من معارف عنها. لذلك لا مناص من استحضار الرّافد التّاريخيّ في هذا الحدس. والمقصود بذلك أنّ الحدس ينهض على أساس ذاتيّ موضوعيّ في الوقت نفسه.

ولو أخذنا مثالا على ذلك الكونَ الصّوفيّ لرأينا امتثاله المطلق لهذا التصنيف، فحينما يتصوّر الشاعر أنّه يفنى عن أشياء الكون، فإنّ هذه تكون قد استوت وتماثلت، فلا يمكن أن يفنى الشّاعر عنها وهي باقية على تنافرها، ولا فِكاك لها من وضع وجوديّ واحد يسهّل إدراجها في بنية المقولات الثلاث. يقول السُّهروردي:[من الوافر]

فسيْرُ السّـــــائِرِين إِلَى نَجَـــاحِ
وَحَالُ المُترَفِينَ إِلَى بَـــــــوَارِ
وأنيّ في الــظلامِ رَأيْتُ ضَــوْءًا
كأنّ الليلَ بُـــــدّلَ بِالنّهَـــــارِ[1].

فكلمتا "السّائرين" و"المترفين" تنتميان إلى حيز الثانيانيّة بعد أن غادرتا حيّز الأوّلانيّة الذي يفيد بوجود قيمتين نقيضتين، هما السعي والترف. ولكنّهما تغدوان - عند التقمّص الثانيانيّ - حركة جدليّة ذات وجهين. ذلك أنّه بقدر ما يسعى السائر إلى النجاح في الفناء، يجد نفسه مغادرا ترف الدنيا، وهو ترف مفسد للكينونة الصّوفيّة إذا تمسّك به المرء وانصرف عن مجاهدة النفس. هكذا يجتمع النقيضان جمع تماثل إذ ينفي

[1] الموقع http / www. Adab. Com modules. Php ? name = sh3r do what

أحدهما الآخر، لا بالإقصاء التامّ، ولكن بغلبة جانب على الآخر واستيعابه له.

والحقيقة أنّ هذا التوزيع الثلاثيّ مرتبط بمعطى فلسفيّ آخر، هو معطى المقصديّة (L'intentionnalité). فالعلامة في وضعها الأوّلانيّ، خلو من المقصد، أمّا في وضعها الثانيانيّ فهي في مسارها إليه ، وهي في وضعها الثالثانيّ مكتملة المقصد، حينما تستند إلى الثقافة والتاريخ وتخضع للمفهمة فتدرك بوصفها قانونا تعامليّا. فالمقصد هو القادر وحده على توجيه الظّواهر الانفعاليّة وإضمارها وإيجاد المعنى لها من خلال حضور صاحبها في العالم. وذلك لأنّ مساءلة الظّواهر عن وعي بها إنّما هو الضّامن الأوحد لتحقيق المعاني الإيجابيّة[1].

IV.تجربة الأشكال سبيلا إلى المفهمة

إنّ كلّ ما مرّ بالإنسانيّة من تجارب هو في حال اختبار دائم لنفسه من خلال الرّاهن من الدّلالات. ولهذا السّبب، فإنّ الحدس يكون في حيّزٍ مَا هو متاح ضمن الملكات التّقديريّة وضمن الرّصيد التّاريخيّ، فالمؤوّل يتحرّك دائما في دائرة ما هو واقع أو ما هو ممكن الوقوع ومحتمله.

وهذا المزج بين الجانبين الذّاتيّ والتّاريخيّ الموضوعيّ الذي يؤهّل المؤوّل لأن يجعل تجسيد ما هو مجرّد في الأصل تجسيدًا محكوما بضابط ثقافيّ لا يمكن أن يكون مطلقا، إنّما هو ينمو في إطار المتعارف عليه، حتّى إذا كان هذا التّجسيد مجازيّا، كأن نتحدّث مثلا عن تبسّم الوردة فإنّ ذلك في

[1] انظر فرنسيس جنسون، **مرجع مذكور**، فصل «Descriptions phénoménologiques»، ص ص 41- 42.

حكم التّاريخ لأنّه من المتعارف عليه، ففي البلاغة العربيّة هذا المثال مذكور ومتواتر الحضور وتحتفظ به الذّاكرة التّعبيريّة.

أمّا الارتقاء ممّا هو تاريخيّ إلى ما هو عقليّ فإنّ وجه المعقوليّة فيه هو في هذا التّبرير القانونيّ لوجاهة الانتقال من المجرّد إلى المجسّد. فالمتصوّف مثلا يجسّد سلوكا طقوسيّا باعتباره مُريدا وساعيا إلى الحقيقة العليا. ولكنّه في سلوكه يدرك أنّه قاصر عن بلوغ هذه الحقيقة العليا. هو يعرف أنّه محكوم بناسوتيّته لأنّ النّاسوتيّة متضاربة من حيث مبدؤها مع اللاّهوتيّة، وهو يقدّم على ذلك شواهد من التّاريخ الصّوفيّ نفسه. فينفي المتصوّف عن غيره من المتصوّفة قبله أن يكونوا بلغوا هذه الدّرجة وينفي كذلك أن يكون من أولئك الّذين توفّرت لهم العصمة والمعجزة، فهاتان من خواصّ الأنبياء.

والمعجزة هنا غير الكرامة لأنّ المعجزة مجعولة لتشيع بين النّاس، أمّا الكرامة فيختصّ بها الوَلِيُّ الصّوفيّ إذا بلغ درجة الولاية. فهي كرامة من إنتاجه، وهي غير مرشّحة للتّعميم. لذلك، فإنّ التّركيز على ارتداده إلى النّاسوتيّة بعد مغادرة التّجربة الذّوقيّة هو بناء ثالثانيّ بامتياز لأنّه يعترف تاريخيّا بأنّ بلوغ اللّذائذ العلويّة أمر مستحيل. وينطلق الصّوفيّ من هذه التّجربة ويُعيد صياغتها فرديّا، ويصل إلى ما لا يُناقض المبدأ الأوّل إلاّ جزئيّا في خصوص تملُّك الكرامة. وهذا طبعا قانون يُعلّل هذه النّقلة من الأوّلانيّة إلى الثّانيانيّة. ولننظر في هذين البيتين علّنا نجد الحجّة على ذلك:[من الكامل]

لو أنّ رُوحِي فِي يَدِي ووَهبْتُهـــا
لِمُبَشِّرِي بقُدُومِكُم لـــم أُنْصِفِ

وإن اكتفى غيري بطيف خَيـــالِهِ
فأنا الذي بوصالـــه لا أكتفـِ[1]

يوجد في البيت الأوّل بسط لشرط ممتنع الحصول، لأنّ الرّوح لا يمكن أن تكون ملكا لصاحبها في التّقدير النّاسوتيّ. ويفترض المريد أنّ الرّوح حتّى إن تملّكها صاحبُها فهو عاجز عن إنصاف الذّات الإلهيّة حُبّا. فكأنّ النّتيجة باطلة لأنّ المقدّمة باطلة. فالمريد هنا يعيش مخاض التّجربة حينما ينقلها إلى الحيّز التّجريبيّ التّاريخيّ، ولكنّه في المقابل يخصّ نفسه بشيء فريد تكريسا لمبدأ الكرامة الصّوفيّة.

وقد ذكرنا أنّ الكرامة فرديّة وليست جماعيّة، ولذلك فإنّ المتصوّف يُفْرِد نفسه بعدم الاكتفاء بطيف الخيال. ذلك أنّ غيره من المريدين يكتفون بطيف الخيال، معنى ذلك أنّهم يعيشون لحظة إشراق، وهي لحظة عابرة عندهم، أمّا عند المتكلّم في القصيدة فهي لحظة أطول أمدا ولكنّها أيضا غير دائمة في كلّ الأحوال وإلاّ يكنْ ذلك ينتقلْ المتصوّف من ناسوتيّته إلى اللاّهوتيّة.

وحتّى المعجزات التي مرّت على الأنبياء فإنّها غير مُستديمة. ونذكر هنا مثال عيسى الذي تكلّم في المهد صبيّا وأبرأ الأكمه والأبرص، وهذا لم يستغرق طوال حياته، بل كان في لحظة عابرة. أمّا موسى فهو الرّسول الذي يسمّى كليم اللّه ولكنّه لا يُكلّمه في كلّ الأوقات. ففي الآية ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[2] يفيد المفعول المطلق أنّ اللّه كلّم فعلا موسى. ولكنّها كلمة جاءت

[1] **ديوان ابن الفارض**، مرجع مذكور، ص 123.
[2] سورة **النساء** الآية 164.

لحظة عابرة إشراقيّة في الماضي. فهذا شيء قد مرّ وانقضى. وهي لحظة محكومة بظرف حاليّ ومكانيّ وزمانيّ. فاللّه يكلّم موسى عندما يأنس القبس ويرى نورا في الأفق، وعندما يكون في وضع معيّن مكانا وزمانا. ولو كان الكلام أمرا دائما لانتقل موسى من النّاسوتيّة إلى اللاّهوتيّة.

إنّ المفهمة هي الطلب الأقصى لكلّ تأويل. فالقائم به لا يروم رصد الشيء في ذاته، بل هو يرصد ماهيّة ذلك الشيء. وما الأشكال التاريخيّة إلاّ ضرورة تُجَرَّب في طريق البحث عن الماهيّات. فلأنّ الحيـــاة تنتهج أشكالا مادّيّة متعـــارفا عليها، تبدو معرفة الحقائق ممكنة[1].

ويتحدّث هوسّرل هنا عن أنّ ممارسة الوجود ممارسة محايثة ليس لها من هدف سوى تعالي الأنا المتأمّل في الكون. فكلّ ما فيه لا قيمة له إلاّ من جهة تثمينه للمنزلة الإنسانيّة المتعالية، فالوعي الإنسانيّ هو وعي بشيء مّـــا (Une conscience de quelque chose)، ممّـــا يجعل هذا الشيء مجرّد تعلّة للوعي وللوجود الإنسانيّ عامّة[2].

ومثلما كلّم اللّه موسى عندما جاء يبحث لنفسه عن قبس، ورد السّهرورديّ ماء مدين يطفئ به ظمأه الموجديّ، فلاحت له بجانبه نار. وهكذا كان كلّ من الماء والنّار وحيّ الكرام تعلّة لتأسيس الوجود الإنسانيّ، كما يبدو ذلك في أبيات المقطوعة الموالية: [من الطّويل]

وَلمّا وَرَدنا ماءَ مَديـــنَ يَستقـــــي
عَلى ظَمأ بِتنا إِلى موقف النَجـــوى

[1] انظر بول ريكور، ***Du texte à l'action***، ص 92.
[2] انظر جاكلين روس، **مرجع مذكور**، ص 342.

نَزَلنا عَلى حــيٍّ كرامٍ بيوتهـــم
مُقَدّسة لا هِندَ فيها وَلا عَلـــوى
وَلاحَت لَنا نارٌ عَلى البُعد أضرمَت
وَجَدنا عَلَيها مِن تحبُ وَمَن تَهـوى
سَقانا وَحيّانا فَأَحيــا نُفوسَنـــا
وَأَسكَرَنا مَن راح إِجلاله التَقــوى

إنّ بعض روّاد التّأويليّة قد تأثّــروا بالفيلسوف كانط الذي كان يرفض أن تكون المدركات تجريبيّة صرفا. فليست الأشياء هي المحدّدة للمعرفة أو البانية لها، إنّما الفضل في تحقيق المعرفة يعود إلى ملكات العارف الماقبليّة فهي التي تنظّم الوجود فينا وخارجنا، وهي الملكات الماثلة في تقدير الوحدة والتعدّد والنفي والإثبات والزمان والمكان والكمّ والكيف والسببيّة وغيرها. ومن هنا، فإنّ الممارسة الحدسيّة لعناصر الوجود – بمفهوم كانط – تتـدخّل في صياغته الثلاثيّة التي نحن إليها سبيل.[1]

ولئن اجتمعت هذه الملكات الحدسيّة في رصد جواهر الأشياء، فإنّ غاية التّمثّل العلاميّ الذي ينتهج هذا المسار الثلاثيّ إنّما هي تَمَثُّلُ الكون باعتباره فكرا وضرورة وقانونا. وبذلك، فإنّ المسار التّأويليّ حينما يتطوّر عبر هذا البناء الثلاثــيّ، إنّما هو يرتقي دوما ممّــا هو حدسيّ إلى ما هو عقليّ. ذلك لأنّ الحياة لا يمكن أن تتمثّل إلاّ في أشكال هي السبيل الأوحد لتَمَثُّل العالَم (L'appréhension du monde). ولمّا كان العالم مهيكلا بطريقة مّــا مصطلحٍ عليها في عرف ثقافيّ معيّن، فإنّ هذا العالم يكون مؤهّــلا لتُفكّ سننه التي هي سبب انتظامه.

[1] انظر جاكلين روس، **مرجع مذكور**، ص ص 343 - 344.

وتمثيلا لذلك - في الأدب الصوفيّ - نذكر أنّ له سَنَنًا ثقافيّا مخصوصا قد يتوحّد وقد يتعدّد داخل الفكر الصّوفيّ الواحد. فالتّسنين الثقافيّ الذي عليه مدار وحدة الوجود عند ابن العربيّ مثلا، ليس هو التسنين الثقافيّ الذي عليه وحدة الشهود عند ابن الفارض، ولا هو ما هو عليه الإشراق عند السهرورديّ، ولا هو ما هو عليه موقف المخاطبة عند النِّفّريّ.

ففي كلّ الأحوال، يكون الانطلاق من جملة العلامات الكونيّة التي يكون لها وجود أوّلانيّ كمبدأي الخير والشرّ أو التقوى والضلال، ثمّ في المرحلة الثانية يصبح هذا الوجود الثانيانيّ مجسّدا في علامات طقوسيّة تُستنبط منها في ما بعدُ قاعدة الإدراك المبرّر والإمساك الرّمزيّ بالوجود في كلّيّته.

وبشيء من التّدقيق، نقول إنّ المتصوّف يشهد الله في كلّ ما يحيط به، وتكون مُبَاشَرَةُ العلامة هي الحضورَ الإلهيّ في وحدة الوجود. أمّا في وحدة الشهود فإنّ الفانيَ عن الكون يسهو عنه جميعِهِ ولا يرى غير الله، فيكون الفناء الصّوفيّ هو المحقّقَ لقاعدة الشهود.

وفي حالة الإشراق، تكون العلامة المقتسمة بين قاذف النور ومتقبّله هي المعوّلَ في إنشاء العالم. أمّا عند النِّفّريّ، فإنّ الحضور الإلهيّ ماثل في تلقّي المتصوّف المخاطَبة الإلهيّة في لحظة حُبسته التّامّة عن الكلام. إنّ تبلور النّسق الثقافيّ هو المرحلة القصيّة من التّأويل بعد أن تُحدَس العلامة عن طريق تسليط الملكات البدئيّة على معايشة محايثة للعلامة.

V. في تحيين الحدوس

وهكذا تبدو الأوّلانيّة تحديدا للكينونة دون تجسيد ولا وسيط. فهي نمط من الوجود المحايد الذي يمكن أن يحيل على ما لا حصر له من الإمكانات الوجوديّة الإيجابيّة. ولذلك توصف الأوّلانيّة بكونها مقولة الوجود الاحتماليّ ليس فيه جزء ولا مظهر ولا سبب ولا زمان ولا مكان ولا حدّ، إنّما وجوده أصل. فالأوّلانيّة وجود قبل أن تكون ذاتٌ تحسّ بذلك الوجود، وهذا ما يجعل الوجود حركيّــا بالضّرورة، إذ ليس في الأصل معنى، إنّما معناه في ما يُحصَّل بالتّجربة. وإذا كانت الحدوس فرديّة، فإنّ الإدراك المبرّر كونيّ.

وبذلك، يكون التّأويل مرقاة دائمة من المعرفة المتفرّدة إلى المعرفة الكونيّة. والحقيقة أنّ بعض فلاسفة التّأويل يوغلون شأوا في التجريد، فيعتبر هوسّرل مثلا أنّ المعنى الكونيّ أو المطلق محصّل قبل خوض عمليّة التّأويل نفسها، وما التّجربة التي يقوم بها القائم بالتّأويل إلاّ تحسّسٌ من جانبه لهذا الرمز يطلبه فلا يدركه، واسترجاع مستمرّ لهذه المعاني الرمزيّة والجواهر العصيّة على التّمثّل، رغم تحصيلها الماقبليّ في نطاق الوعي.

ثمّ إنّ وجود احتمال التحقّق في العلامة الأوّلانيّة هو الذي يضمن لها الحياة، فلا يمكن أن يزول الوجود الإمكانيّ ما دام قابلا للتّحقيق المتعدّد. وإذ نتحدّث عن كونيّة الأوّلانيّة، فإنّها أمر مختلف عن كونيّة الثّالثانيّة. فالأولى بدئيّة تجريديّة ومن طبيعة حدسيّة، بينما الكونيّة الثانية تاريخيّة ومن طبيعة عقليّة. وبقدر ما يدقّق التحقيق معنى الإمكان، يضيق مجال الدلالة الأوّلانيّة ولكنّه لا ينتهي أبدا. ذلك أنّ كلّ تحقيق ينبئ في باطنه

بأشكال أخرى من التحقّق، وهذا ما يجعل دلالة الأوّلانيّة غير محكومة بالحدّ والضابط، إنّما سمتها التعدّد الملحوظ في الإمكان التحقيقيّ الأبديّ.

وعلى هذا الأساس، وجب أن نفهم الثانيانيّة من جهة كونها تحيينا (Une actualisation) لمبدأ أوّلانيّ، يكون عاجزا عن التّعبير عن العلامة ما لم تتجسّد سلوكا عينيّا. وبقدر ما يكون ثمّة من تحيين وتضييق في البناء الأوّلانيّ، تخرج العلامة عن صمتها وتصبح مدركة ففاعلة في الكون.

إنّ التحيين تحقيق لمقولة الهنا والآن، أي المكان والزمان، وهو التحقيق الذي لا يضيّق من الدائرة الأوّلانيّة إلاّ في الظاهر، لأنّه في حقيقة الأمر يزيد البناء الرمزيّ تجريدا وتعميقا ويجعله أكثر قابليّة للانفتاح المتعدّد على ممكنات الوجود.

وقد يكون مفيدا أن نبرهن على ذلك - لتوضيح هذا الرّأي - من خلال قصيدة السّهروردي هذه: [من الطّويل]

لأنوار نور اللّه في القَلب أنوارُ
وَللسرّ في سرّ المُحبّين أَسرارُ
ولَمّا حَضَرنا للشّراب بمجلس
وَخفّ مِن عالم الغَيب أَسرارُ
وَدارَت عَلَينا للمَعارف قَهوة
يَطوفُ بِها مِن جَوهرِ العَقلِ خمارُ
فَلَمّا شَربناها بإقراه فمها
أَضاءَ لَنا مِنها شُموس وَأَقمارُ

وَكاشَفَنا حَتّى رَأَيناهُ جَهْـــــرَةً
بأَبصار صِدقٍ لا يُواريهِ أَستـــارُ
وَخالَفنا في سكرنا عِندَ نَحـــونا
قَديمٌ عَليمٌ دائمُ العَفوِ جَبّـــــارُ
سَجَدنا سُجوداً حينَ قـــالَ تَمَتّعوا
بِرُؤيَتنا إِنّي أَنا لَكُم جـــــارُ[1]

فالمتمعّن في القصيدة يلاحظ اشتمال وجدان المتصوّف بدئيّا على نور إلهيّ أوّلانيّ يحتاج إلى تجسّد تاريخيّ فعليّ. فهذا النّور هو من قبيل الإدراك الحدسيّ للحقيقة الإلهيّة، وهذه معرفة بالغيب لا تحتمل البقاء على حالها، إنّما يسعى صاحبها إلى تنميتها المستمرّة. ولذلك نجده يَحضُرُ الشّراب بالمجلس وتدار عليه وأصحابه القهوة، فإذا بالقديم العليم يطالعهم ويسجدون له. وهنا موطن تحيينيّ للحدس الأوّليّ يُتْبَعُ باقتدار على دعم لهذا الحدس بدا في قوله لمن سجدوا له: «تَمَتّعوا برُؤيَتنا إنّي أنا لَكُم جارُ». فهذا دليل على توطين الإحساس البدئيّ حدسا باستطعام اللّذائذ الذّوقيّة ودعمه عودا على بدء من خلال إنجاز التّجربة العينيّة.

وهكذا يتعذّر أن نفصل بين الكائن وموضوع تأويله. فالأشياء المجتمعة حول الكائن لها قيمة وسائطيّة، فضلا عن أنّ تَمَثُّلَ أشكال الوجود ينهض على أساس الحدس البدئيّ التّقديريّ، والاستفادة من الموروث التّاريخيّ. لذا، تحدّث علماء التّأويل عن الدّائرة التّأويليّة التي يَخْتَبِرُ فيها التّاريخ نفسه باستمرار. فهذه الهيكلة الثّلاثيّة تستحضر ــ على نحو ما تقدّم ــ الانتقال الدّائم ممّا هو حدسيّ إلى ما هو تجريبيّ ومنه إلى ما هو

---

[1] الموقع http / www. Adab. Com modules. Php ? name = sh3r do what

عقلانيّ، ذلك لأنّ الغاية القصوى من انخراط الإنسان في تبيّن أشكال الوجود إنّما هي فهم ذاته من خلال الكون.

ويبدو الانتقال عبر هذه السّلسلة الثّلاثيّة انتقالا من اللّبس والغموض إلى الجلاء والوضوح، ذلك لأنّنا ندرس الكيان الإنسانيّ من خلال التّاريخ والإنسانُ محكوم بتاريخيّته. وهذه التّاريخيّة التي هي في حاجة إلى إجلاء مستمرّ فهي التي تمكّن من فهم الإنسان في إنسانيّته. فلِيعْرف وجوده الرّمزيّ ولِيُدْرِك حدّه الحقيقيّ في الكون وحجم قدرته، يتعيّن عليه أن يعوّل في ذلك على انتسابه التّاريخيّ، وما المنهج التّأويليّ الأنطولوجيّ إلاّ ارتقاء مستمرّ بالتّاريخيّ إلى ما هو إنسانيّ.

ومن هنا نلفي متدبّر العلامة مستجيبا لمستوى التّأويل المفارق للتّفسير، فالتّفسير علميّ والتّأويل خلاف ذلك، لأنّه طلب مستمرّ للرّمز وللماهيّات، ولكنّه يتّخذ الوقائع التّاريخيّة وسيطا إلى ذلك وسبيلا. أمّا إذا وقفت الدّراسة عند مستوى التّاريخ المباشر فإنّنا نغادر التّأويليّة إلى التّفسيريّة ونغادر الرّمزيّة إلى التّصريحيّة.

ولذلك نؤكّد مبدأ الرّمزيّة في التّأويل والرّمزيّة في المنهج الأنطولوجيّ لأنّ غايته فهم الإنسان والوجود الإنسانيّ. ويشترط في التّاريخ أن يكون خاضعا لمقولتَي الهُنا بما هي دلالة مكانيّة والآن بما هي دلالة زمانيّة. أمّا التّأويل عموما فإنّه لا يلتزم بالواحد ولا بالآخر إلاّ بالقدر المرحليّ الذي يخدم رموزه، وإلاّ يكن ذلك يبق حيالهما في شقاق بعيد .

وإذا ما سعينا إلى ربط الصّلة بين المنهجين البنائيّ والأنطولوجيّ لاحظنا مباشرة نقطة اشتراك في مسألة المجاز. فإذا كان المنهج البنائيّ

يسمّى بنائيّا لأنّه يبني الكيان مجازيّا رمزا وأمارة وأيقونة، فمعنى ذلك أنّه يرتقي من الوضع التّاريخيّ إلى الوضع الكينونيّ الإنسانيّ الرمزيّ. ويفترض فيه أن يكون مارّا بالمرحلة الاستيعابيّة الأولى وهي المرحلة الحدسيّة. وذلك هو المسار نفسه الذي نلحظه في المنهج الأنطولوجيّ من طلب للرّمز ومن توظيف للتّاريخ في سبيل إجلاء معنى هذا الرّمز.

والواجب هنا ملاحظة رابط آخر مشترك وهو التّاريخ الذي يتنزّل على مستويين، أحدهما مستوى الزّمن الحاضر، فمؤوّل العلامة يعيشها في لحظتها ويعالج دلالتها بالقياس إلى نسقه الثّقافيّ، إذ لكلّ مؤوّل ذاكرة ثقافيّة تحكم تأويله. ويتنزّل التّاريخ كذلك على المستوى الماضي السّابق يُسترجع لتعاد صياغته على نحو جديد. إنّ التّاريخ ليس مجعولا ليسجّل باعتباره جملة من الوقائع إنّما هو مجعول للاعتبار وليُعاش اليوم لا كما عيش بالأمس بل كما يفترضه العيش الرّاهن ويفرضه.

VI. تمثّل الوجود رمزا

إنّ ما نلحظه في النصوص من اطّراد للأحوال والأقوال والأفعال جدير بأن يُدْرس من الموقع الأنطولوجيّ الّذي نسعى إليه في هذه المقاربة. فالأوصاف المطلقة على العلامات يمكن أن تَكون وضعا أوّلانيّا احتماليّا قابلا للتّجسّد في أعمال وللتّبرير المنطقيّ بعد ذلك. واعتماد مثل هذا المسار من شأنه أن يعقد الصّلة بين الظّواهر الموصوفة في الوجود وطريقة تمثّلها ضمن أنماط الوجود الثُّلاثيّة البنية. ولنا في بعض الأشعار الجاهليّة مثال توضيحيّ على ذلك من معلّقة امرئ القيس:[من الطويل]

وليلٍ كَمَوجِ البَحْرِ أَرْخَى سُدُولَــــهُ
عَلَــيَّ بأنــوَاعِ الهُمُومِ ليَبتَلِي
فقلتُ له لمّا تــمطّى بصُلْـبِــــهِ
وأَرْدَفَ أعــجازًا، ونَاءَ بِكَلكَلِ
ألا أيُّــها الليلُ الطويلُ ألاَ انْــجَلِ
بصُبحٍ ومَا الإصبَاحُ مِنكَ بأمثَلِ
فَــيَا لكَ مِن ليل كــأنّ نُجومَــهُ
بكلِّ مَغارِ الفَتْــلِ، شُدَّت بيذْبُلِ[1]

ويتّضح من خلال الأبيات المذكورة أنّ المتكلّم ذكر الليل بوصفه ظاهرة طبيعيّة مبهمة، وهو متكلّم يستعدّ لخوض تجربة الوجود في نطاقها، ثمّ طفق يطلق الأوصاف على هذا اللّيل من خلال ممارسة تجريبيّة له. فخرج اللّيل من الدّائرة الأوّلانيّة وحُيّنَ مكانا وزمانا وحالا ليغدوَ هو المجالَ الذي تتحقّق فيه تجربة المتكلّم. وهذه الأوصاف المطلقة على اللّيل فيها دلالة ثالثانيّة مبرّرة لقيام العلاقة بين عتوّ اللّيل والمغامرة الوجوديّة المنجزة فيه. والعلاقة التي تشير إلى اعتماد قوانين الوجود في فهمه هي ضرب من الإدراك الرّمزيّ لهذا الوجود في كلّيّته.

ونضرب مثالا توضيحيّــا آخر عن كيفيّة الربط بين الأوّلانيّ والثانيانيّ عن طريق الثالثانيّ، فنشدّ الرّحال إلى تلْكُم الثّلاث من خلال نموذج صوفيّ. هذا المثال هو مفهوم القلب وهو في الأصل مفهوم مجرّد، يتشكّل عملا سلوكيّــا فيتجلّى هو الموضعَ الذي يقذف فيه الله نوره، فيقف المتصوّفة في لحظة دقيقة لا يستقدمون ساعة عنده ولا يستأخرون.

---

[1] مفيد قميحة، **شرح المعلّقات العشر**، معلقة امرئ القيس، ص 66.

ونلتقط مبرّر هذا الانتقال من العرف السائد عند الصوفيّة وهو العرف الذي يجعل المعرفة الذوقيّة حدسيّة قلبيّة لا دخل للعقل فيها. وبهذا الشكل، نسند إلى مقولة الثالثانيّة بعدا تبريريّا مرتكزا على السّنّة الثقافيّة الصّوفيّة نفسها. وهكذا نكون قد أمسكنا بالكون لا شكلا بل قاعدة وماهيّة من خلال شكل. وفي ذلك يقول ابن الفارض: [من البسيط]

وحَبّذَا فيكَ أسْقامٌ خَفيتَ بها
عنّي تقومُ بها عند الهوى حُجَجي
أصبَحتُ فيكَ كما أمسيَتُ مكْتَئباً
ولم أقُلْ جَزَعاً يا أزمَةُ انفَرجي
أهْفُو إلى كلّ قَلْب بالغرام لهُ
شُغْلٌ وكُلّ لسانٍ بالهوى لَهِجِ
وكُلّ سَمعٍ عن اللاحي به صَمَمٌ
جَفن إلى الإغفاء لم يَعُجِ[1]

VII. خاتمة الفصل

إنّ غاية العلامات إذن أن تساعد – بوصفها وسائط معرفيّة – على التّصوّر الرّمزيّ للكون، فالسّلوك الإنسانيّ لا قيمة ذاتيّة له، بل قيمته في كونه يُدرَك عبر قوالب رمزيّة. ومعنى ذلك أنّ الإمساك بالبعد الرمزيّ هو الهدف الأقصى من تجربة الإنسان، وهو المطالَب أنطولوجيّا بفهم وجوده على الدوام على نطاق مطلق. فهو يمرّ بالتّجارب الفرديّة، ولكنّ الإدراك

[1] ديوان ابن الفارض، مرجع مذكور، ص ص 85 ـ 86.

الرمزيّ يصهرها في ماهيّات كونيّة هي موجودة أصليّا ولكنّها تتدعّم بالفعل الفرديّ التّجريبيّ يعود ليؤصّلها على النّطاق الكونيّ.

فهناك إذن ملاحقة دائمة للذّاكرة الجماعيّة تتسلّط على الذاكرة الفرديّة، وبذلك لا يكون التّأويل فرديّا أبدا بل هو بَيْئنسانيّ (Interhumain) ومحكوم بالتّقاطع بين الأنساق الفكريّة. والحقيقة أنّ هذا البناء نفسه دائريّ، إذ ينطلق من المبادئ المجرَّدة، ويجسّدها عملا سلوكيّا جماعيّا مؤثّرا في الفرد فتعود إدراكا رمزيّا يمسك بالكون في كلّيته وماهيّته، ولا يخفى ما في هذا المنحى من جدل بين الأصل يستنجد بالفرع والفرع يسند الأصل ويؤصّله.

خاتمة الكتاب

في الاستشراف التّأويليّ

وبعد، فهذا كتاب وضعناه تصوّرا نظريّا لجملة من المناهج التأويلية المحتملة والقابلة لأن تكون عمادًا للتّطبيقات التّأويليّة. فالمناهج التّأويليّة ليست - في تقديرنا - كلمة جوفاء منزوعة من المعنى، إنّما هي حقيقة ملموسة وعماد بحثيّ معتدّ به. وقد أردنا لهذه المناهج أن تقدّم مشفوعة بتطبيقات مندمجة نأينا من خلالها بالبحث عن القسمة الضيزى بين التنظير والإجراء.

إنّ ما ينطبق على الشيء قُلاّ وجُلاّ، ينطبق عليه بالضّرورة كُلاّ. فإذا كانت التطبيقات المجراة عليها هذه المناهجُ مأخوذا جُلّها من الأدب الصّوفيّ وقُلُّها من الأدب الجاهليّ، فإنّ ذلك جَميعَه لا يعدو أن يكون نماذج قابلة للتّوسعة على اختلاف أنماط الخطاب أدبيّة كانت أوسياسيّة أودينيّة أوغير ذلك. ونحن - إذ نطرح هذه المناهج عمادًا للبحث التّأويليّ - فلأنّنا قد اختبرناها من خلال عيّنات نصيّة.

ونأمل أن تتوسّع الدّائرة التّطبيقيّة في بحوث قادمة، فما هذه العيّنات إلاّ حجر زاوية في المشروع التّأويليّ الذي نشتغل به في سياق شواغلنا التأويلية منذ حقبة تناهز خمس عشرة سنة. ونأمل كذلك من الطرف المتلقّي أن يختبر بها نصوصا أخرى يتّخذها عُمدة للتّأويل، لأنّنا نعتقد أنّ إجراء المزيد من التطبيق من شأنه أن يدعم أبستمولوجيًّا التصوّر النّظريّ لهذه المناهج التّأويليّة التي اقترحناها.

ولسنا نزعم أنّ هذا الطرح النظريّ منبن على جهد تأسيسيّ فرديّ خالص، إنّما نحن اعتمدنا فيه بعض محصّلات جهابذة التأويليّة الفلسفيّة من مثل ما كتبه غادامير وريكور وبورس وغيرهم. ولكن ركّزنا جهدنا على تحويل بعض الرؤى المنفصلة من هنا وهناك إلى نظرة نسقيّة

تتميّز داخلها المناهج التأويليّة الأربعة أبستيمولوجيًا وتكوينيًا ووظيفيًا، وهي نظرة ترتبط بخلفيّة فلسفيّة تستحضر التربة المعرفيّة التي نشأت في رحمها هذه الرؤى المنفصلة. ذلك أنّ المعرفة العلميّة لا تُدْرِكُ علما على وجه الحقيقة ولا تتمكّن من الإقناع به من غير أن تستند إلى معرفة علميّة غيرها[1].

ونحبّ أن نشير كذلك إلى أنّ المناهج التّأويليّة[2] وهي مصطلح مستعمل عند بعض المهتمّين بالشّأن التّأويليّ لا تهدف إلى الوقوع المباشر على المعنى، فهذا من وظيفة التّفسير. ولكنّها مناهج تستهدف فهم ماهيّة الأشياء ورمزيتّها ضمن الفعل التواصليّ، وهو ما يجعلها لا تقف على حدّ مصرّح به أو على حقيقة مرجعيّة تاريخيّة ثابتة. إنّ التّأويل بما هي استقصاء لممكنات الوجود الرّمزيّة التواصليّة، تقترب من العين ولا تشرب منها، لأنّها إن ارتوت بمائها زال ظمأ المؤوّل ووقع في التّفسير التّاريخيّ.

إنّ التّأويل "ومض مفاجئ، بصيرةٌ مباغتة، والفهم بارقةٌ، والقبض على المعنى حدث خاطف [...] قد يكون الاستبصار المفاجئ إيقاظا سارًّا وقد يكون محبطا ومخيّبًا إذ يجرّد المرء من وهم لذيذ، غير أنّ الفهم ذاته محايد دائما من الوجهة الأخلاقيّة"[3]. فليس من مسؤوليّة التأويل الهرمنطيقيّ الوعظ والتوجيه الأخلاقيّ، إنّما التّأويل يتحرّك في دائرة الرّمز ويحقّق في الذات ميلها الدائم إلى المعرفة وتطلّعها المستحَقّ إلى الحقيقة.

---

[1] انظر جون فرانسوا ليوتار، ***La condition postmoderne***، منشورات دار سيراس للنشر، تونس، 1994، فقرة «Pragmatique du discours scientifique» ، ص 66.

[2] انظر عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 31.

[3] **المرجع نفسه**، ص 31.

ولعلّه من المفيد هنا تدقيق قول عادل مصطفى "فالمناهج التأويليّة قد صُمّمت لكي تمكّن النصّ من أن يؤتي كنزه، غير أنّ المؤوّل يرشد القارئ إلى الكنز ثمّ ينسحب، إنّ المؤوّل مجرّد موجِّه، وهو بوصفه موجّها يبقى صورة هامشية، يبقى خارجيّا، محرّضا فحسب"[1]. نعم، يُؤْتَى المؤوّل كنزا، وهو كنز التشبّع الرّمزيّ، في ما نرى، والتحريض المتحدّث عنه ليس في المعنى الأخلاقيّ الوعظيّ، إنّما هو في معنى مزيد التبصير بالرّمز التّأويليّ والتحذير من الوقوف عند عتبة التّفسير التاريخيّ.

وجلّي في هذا العمل أنّ مدار المناهج التأويليّة من المنهج الأوّل حتّى المنهج الرابع هو تباعا على المجاز والميثولوجيا والفينومينولوجيا والأنطولوجيا. وأيّا يكن هذا المدار، فإنّ الذات المؤوّلة بدت حاضرة في صياغة العلامة، ذلك أنّه لا وجود لأيّ تأويل خارج الفاعليّة الذاتيّة. فالعلامة بكماء ما لم يستوعبها المؤوّل ويعشْها وينتق منها ما يصلح له من المعاني.

وينطبق هذا الأمر حتّى على النّقد التّأويليّ الميثولوجيّ، إذ رغم أنّ قَدَرَ العلامة فيه أنْ يُفْهَمَ مُسْتَجَدُّ معناها من خلال مُتَرَسِّبِهِ في الذاكرة الجماعيّة، فإنّ المصفاة الذاتيّة تتدخّل في تخيّر معان قديمة دون غيرها لتُلاَحِقَ المعاني الجديدة وتختبر نفسها عليها.

ولا يعني ذلك تحقيقا لمقولة الموضوعيّة في التأويل، باعتبار أنّ الموضوعيّة الحقّ هي في تأسيس الرّمز انطلاقا من نسيج الحوادث

[1] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص ص 31-32.

المحسوسة، ذلك أنّ الرّمز مطلق والإدراك الماهويّ كلّيّ، وهما لا يرتبطان بالفرد قدر ارتباطهما بأنطولوجيا الفرد والجماعة.

وإذا كان المعنى الأصليّ في العلامة المؤوّلة مضطربا لا يستطيع أن يستقرّ على حال باختلاف السياق الذي وقع تأويله فيه، فإنّ المناهج التأويليّة تقدر على ترسيخ هذا المعنى إذ تجلبه من حيّز المرجعيّة إلى حيّز الرّمز. ذلك أنّ تقلّبات النّصّ هي مرشدتنا إلى استبدال تامّ للقارّ الثّابت بما هو تاريخيّ عابر. لذلك تقتضينا هذه التّقلّبات أن نُطوّعها لمُجريات المناهج التّأويليّة التي قد تدرأ عنها تشتّتها وتُدخلها في دائرة التّوحيد المعنويّ.

ولذلك كان القارئ مدعوّا في عمليّة التّأويل إلى مقارعة النصّ حين معاقرته، إذ هو لا يألو جهدا ولا يدّخره من أجل وقف مخزونه التعدّديّ الفوضويّ داخل إطار مرن، ويتحدّث إيزر في ما نحن بصدده عن وجوب إلجام هذا المخزون بضرب من الانتظام، وهو أمر غريب من لدنْ منظّر تعدّديّ. وإلاّ يكن ذلك، يَلْقَ القارئ نفسه في خطر، وعاجزا عن استشعار نفسه كيانا متوازنا بفضل علاج قرائيّ يشتغل بإواليّة تعديل ذاتيّ (Une autocorrection)[1].

إنّ التعديل الذاتيّ هو في اتّجاه التّفهم الرّمزيّ لأنّه هو الشّكل الوحيد الثابت، وهو يختلف جوهريّا – كما نرى – عن التوجيه الأخلاقيّ الذي تقدّم عليه القول، وكنّا قد صرفنا عنه الاهتمام لأنّه ليس موضعه في الموضوع التأويليّ.

---

[1] انظر تري إيغلتون، ***Critique et théorie littéraires***، ص 81.

إنّ الذّاتيّة التي تخضع لها المناهج التأويليّة ليست في معنى التقدير الأخلاقيّ، وكنّا قد حلّلنا ذلك باستفاضة في الفصل الثالث من هذا الكتاب، وإذ نعود إليه فللتّذكير العامّ بأنّ الذاتيّة التي نقصد هي في المعنى الذي ينزّل الذات المؤوِّلة ضمن أنساق الفهم الوجوديّ. فقد سبق لفراي (Frye) أن عدّ نقد الأدب حديثا من الناقد عن ذاته. والأمر ينطبق على الأدب وغيره من الأنظمة العلاميّة لأنّها تُفْهَمُ بوصفها خطابا.

وفي هذا الخطاب يُقْصِي فراي مرّة أخرى كلّ تاريخ لا يكون هو التاريخ الأدبيّ. فالآثار الأدبيّة متولّدة عنده من آثار أدبيّة أخرى لا من موادّ أجنبيّة عن النظام الأدبيّ[1]. وهو ما يعني أنّ معنى العلامة هو في حِلّ من المرجعيّة التاريخيّة، والتاريخيّة الحقّ هي في تظافر الآثار العلاميّة في رواية قصّة الوجود الإنسانيّ.

وحصيلة هذه المقاربات المنهجيّة الأربع، تنـــزيلا بنائيّا، وتنزيلا دائريّا، وتنزيلا تذويتيّـــا وتنزيلا أنطولوجيّـــا، أنّ مفهوم الدائرة الهرمنطيقيّة قابل للتّوسع، فهو لا يعني ملاحقة المحصّل الميثولوجيّ للمستجدّ من الدلالات - كما لمسنا ذلك في المنهج التّأويليّ الدّائريّ - فحسب، إنّما هو مفهوم يتّسع كذلك للمناهج البنائيّ والتّذويتيّ والأنطولوجيّ، إذ يكون الارتداد في المنهج التّأويليّ البنائيّ إلى إنشاء المتعارف عليه من المجاز، ويكون العود في المنهج التّأويليّ الدّائريّ إلى الموروث الدّلاليّ، ويكون الأوب في المنهج التّأويليّ التّذويتيّ إلى الاستيعاب الذّاتيّ، بينما يكون الرّجوع في المنهج التّأويليّ الأنطولوجيّ إلى دائرة الكيان الذي إليه تنشدّ كلّ صور الوجود.

---

[1] انظر تري إيغلتون، ***Critique et théorie littéraires***، ص 92.

ونحبّ أن نؤكّد في خاتمة هذه المقاربة، أنّ الدائرة الهرمنطيقيّة هي دائرة جدليّة في معناها الواسع، لأنّها لا تؤمن بالقطيعة المعرفيّة على نطاق التراث ولا على نطاق المجاز، ولا على نطاق العلاقة بين الذات والموضوع، ولا على نطاق الوجود المتحرّك. فليست الدّائرة إذن منحصرة في الإحالة على الأساطير والموروثات الثّقافيّة فحسب، بل هي نظام مؤسّس لترابط كلّ الأشكال المعرفيّة وملاحقة بعضها لبعضها الآخر في غير ما قطيعة بينها.

وإذا كان لا بدّ من العنصر الثابت في الأشكال التّأويليّة الأربعة، فإنّ هذا العنصر هو في «التّوقّع» و«الاستباق» إذ هما يطفوان على السّطح التّأويليّ عندما تداهم القائم بالتّأويل فكرة اختبار الحاضر الدّلاليّ من خلال المقوّمات البدئيّة ماثلة تباعا - حسب ترتيب المناهج التّأويليّة الأربعة المعتمدة - من خلال التّطلّع المجازيّ وتسليط الموروث الثقافيّ والانطلاق من الفهم الاستباقيّ وإسقاط الكينونة الوجوديّة.

وقد تكون هذه نافذة نفتحها على مفهوم الدائرة الذي استقرّ لدى علماء التّأويل بوصفه مجرّد ملاحقة للمعاني بعضها بعضا، وذلك لنتعمّق البحث في هذا المفهوم بوصفه تقريبا بين البنى المعرفيّة أو بين البنى الإدراكيّة.

الفهارس

ثبت المصطلحات العربيّة ومقابلاتها باللّسان الأعجميّ

1- باللّسان العربيّ.

(أ)

الإبدال .... Variation (La)
الاتفاق.. Entendement (L')
الاحتِماليّة.. Vraisemblance (La)
الآخريّة .... Altérité (L')
الأرمزة.. Symbolisation (La)
الاستبطان .... Introspection (L')
الاستدلال السّلطويّ........................ Raisonnement par autorité (Le)
استعاديّ .... Rétrospectif
الاستِكانة .... Aliénation (L')
الاستكمال .... Accomplissement (L')
الأسلبة.. Stylisation (La)
اعتِياطيّ .... Arbitraire
الأفق الإنسانيّ .... Horizon humain(L')
الأفكار السّالفة .... Préjugés (Les)
الألفة .... Intimité (L')
الأمارة... Indice (L')
الأنا الباحث.. Moi de recherche (Le)
الأنا المُثير للعواطف .... Moi pathétique (Le)
الإنشاء الذّاتيّ .... Autoformation (L')
أنطولوجيّ .... Ontologique
الأوّلانيّة .... Priméité (La)
الأيقونة .... Icône (L')
أيقونة المُجسّمات.. Maquette (La)

(ب)

بنائي .... Constructif
بنية الاستباق .... Structure d'anticipation (La)
البنية التجريديّة.. Idéalité (L')
بينسانى .... Interhumain

(ت)

التاريخ الفرديّ .... Historique (L')
التاريخانيّة .... Historicité (L')
التبادل الخطابيّ .... Echange discursif (L')
تجربة الحياة .... Experience de la vie (L')
تجميل السير.. Hagiographie (L')...
التحيين.. Actualisation (L')
تَخِصّة القائم بالتأويل .... Spécificité de l'interprétateur (La)
التذويت المُعقلن .... Subjectivation rationnelle (La)
تذويتيّ .... Subjectivant
الترتيب .... *dispositio* (Le)
التصنيف .... Classification (La)
التفرّد اللافرديّ .... Singularité impersonnelle (La)
التفريد .... Individualisation (L')
تمثّل العالم.. Appréhension du monde (L')
تهجين الخطاب .... Hybridisation du discours (L')
التواصل البيذاتيّ .... Communication intersubjective (La)
التوجيه الإثباتيّ .... Modalité assertive (La)
التوجيه الإلزاميّ.. Modalité injonctive (La)

(ث)

الثالثانية .... Tiercéité (La)
الثانيانية... Secondéité (La)...

(ج)

Bien – parler (Le) .... جودة الكلام

(ح)

Argumentation par autorité (L')........................ الحجاج السّلطويّ
Argumentativité (L').. الحجاجيّة
anima-animus (L') ....الحضور الجنسيّ المفارق
Jugement d'importance (Le) .... حكم الأهمّية
Sagesse (La) .... الحكمة
Appropriation (L') .... الحيازة
Appropriatif .... حيازيّ

(خ)

Empirique.. خِبْريّ
Qualité de subjectivité (La) .... خصلة الذّاتية

(د)

Signifiant (Le).. الدّال
Cercle vicieux (Le)... الدّائرة المُفرغة
Circulaire... دائريّ
Intérieur de la vie (L') .... دخيلة الحياة

(ذ)

Sujet pensant (Le)... الذّات المُفكّرة
Goût (Le)... الذّوق
Goût normatif (Le)...... .... الذّوق المعياريّ

(ع)

عرفانيّ .... Cognitif

العلاقات البيذاتيّة .... Relations intersubjectives (Les)

علم الغابرين .... Science des hommes du passé (La)

علم الموقعيّة .... Proxémique (La)

علم النّفس التّحليليّ .... Psychologie analytique (La)

(ف)

الفصاحة .... *elocutio* (L')

الفهم .... Compréhension (La)

الفهم الماقبليّ .... Précompréhension (La)

(ق)

القارئ النّمطيّ .... Lecteur typique (Le)

قانون التّواقت .... Loi de synchronicité (La)

القبول الجماعيّ .... Agrément commun (L')

القرب .... Proximité (La)

قيم الغابرين .... Valeurs d'autrefois (Les)

(ك)

الكائن الصّائر إلى النّماء .... Être en devenir (L')

(م)

ماورائيّة الحقيقة .... Métaphysique de la vérité (La)

المباعدة التّاريخيّة .... Distanciation historique (La)

المُتّصل .... *continuum* (Le)

المحليّة .... Localisation (La)

المخصوصيّة .... Ipséité (L')

المدلول .... Signifié (Le)

المزمن .... Ancien (L')

مُستغرق في الزّمان .... Permenant dans le temps

المُشيرات .... Déictiques (Les)

المعرفة الإجرائيّة .... *phronesis* (La)

المعنى المشترك .... *sensus communis* (Le)

المفهمة .... Conceptualisation (La)

مفهمة الوجُود .... Conceptualisation de l'existence (La)

مفهوم الإغناء .... Concept de formation (Le)

المقصديّة .... Intentionnalité (L')

مقول الكلام .... Dit de la parole (Le)

الملكات المعرفيّة .... Facultés de connaissance (Les)

الملكة التّقديريّة .... Faculté de jugement (La)

الملكة الذّوقيّة .... Faculté du goût (La)

Articulé (L').. المنفصل

inventio (L') ....المواد الخالقة

Objet d'investigation (L') ....موضوع الاستقصاء

Objectivisme (L') ....الموضوعانيّة

Objectivité (L').. الموضوعيّة

Proxémique (La).. الموقعيّة / البونيّة

(ن)

Génie (Le).. النّبوغ

Ordre dû (L') ....النّظام المُوجب

Univoque ....نهائيّ المفْضَى

(و)

Conscience historique (La).......................... الوعي التّاريخيّ

Conscience esthétique (La).......................... الوعي الجماليّ

Conscience de quelque chose (La) ....الوعي بشيء مّا

2- باللّسان الأعجمي

(A)

Accomplissement (L')................................. الاستكمال

Actualisation (L') ....التّحيين

Aliénation (L')... الاستيكانة

Altérité (L') ....الآخريّة

Ancien (L') ....المزمن

anima-animus (L') ....الحضور الجنسيّ المفارق

Appréhension du monde (L') ....تمثّل العالم

Appropriatif ....حيازيّ

Appropriation (L') .... الحيازة

Arbitraire ....اعتباطيّ

Argument commun (L')...............................القبول الجماعيّ

Argumentation par autorité (L').................. الحجاج السّلطويّ

Argumentativité (L')...................................... الحجاجيّة

Autoformation (L')................................... الإنشاء الذّاتيّ

Autorité polyphonique (L') ....السّلطة البوليفونيّة

(B)

Bien – parler (Le) ....جودة الكلام

(C)

Cercle vicieux (Le) ....الدّائرة المُفرغة

Circulaire.. دائريّ

Classification (La) ....التّصنيف

Cognitif ....عرفانيّ

Communication intersubjective (La) ....التّواصل البيذاتيّ

Compréhension (La) ....الفهم

Concept de formation (La) ....مفهوم الإغناء

Conceptualisation (La) ....المفهمة

Conceptualisation de l'existence (La) ....مفهمة الوجُود

Condition de possibilité (La)........................ شرط الإمكان

Connecteurs (Les) ....الرّوابط

Conscience de quelque chose (La).............. الوعي بشيء مّا

Conscience esthétique (La)........................ الوعي الجماليّ

Conscience historique (La) ....الوعي التّاريخيّ

Constructif... بنائيّ

continuum (Le)... المتّصل

(D)

Déictiques (Les) ....المُشيرات

Devenir historique (Le)........ ....الصيرورة التاريخيّة

dispositio (Le) ....التّرتيب

Distanciation historique (La) ....المُباعدة التّاريخيّة

Dit de parole (Le)...مقول الكلام

(E)

Echange discursif (L')................................ التّبادل الخطابي

elocutio (L')... الفصاحة

Empirique.. خِبْريّ

Energie de la vie créatrice (L') ....طاقة الحياة الخلاّقة

Entendement (L') ....الاتّفاق

Être en devenir (L')...........................الكائن الصّائر إلى النّماء

Expérience de la vie (L')............................. تجربة الحياة

(F)

Faculté du goût (La) ....الملكة الذّوقيّة

Facultés de connaissance (Les)................... الملكات المعرفيّة

Faculté de jugement (La).......................... الملكة التّقديريّة

(G)

Génie (Le)..النّبوغ

Goût (Le)...الذّوق

Goût normatif (Le) ....الذّوق المعياري

(H)

Hybridisation du discours (L')........................ تهجين الخطاب

Hagiographie (L')..تجميل السير

Historicité (L') ....التّاريخانيّة

Historique (L').. التّاريخ الفريّ

Horizon humain (L')..................................... الأفق الإنسانيّ

(I)

Icône (L').. الأيقُونة

Idéalité (L')... البنية التّجريديّة

Inceste (L') ....الزّواج الرّحميّ

Indice (L') ....الأمارة

Individualisation (L') ....التفريد

Intentionnalité (L') ....المقصديّة

Intérieur de la vie (L') ....دخيلة الحياة

Intimité (L') ....الألفة

Introspection (L') ....الاستبطان

inventio (L') .... المواد الخالقة

Ipséité (L') ....المخصوصيّة

Ironie (L')... السّخرية

(J)

Jugement d'importance (Le)............................ حكم الأهميّة

(L)

Lecteur typique (Le) ....القارئ النّمطيّ

Localisation (La)... المحلّيّة

Loi de synchronicité (La) ....قانون التّواقت

(M)

Maquette (La) ....أيقُونة المُجسّمات

Métaphysique de la vérité (La)..................... ماورائيّة الحقيقة

Modalité assertive (La) ....التّوجيه الإثباتيّ

Modalité injonctive (La)............................. التّوجيه الإلزاميّ

Moi de recherche (Le) ....الأنا الباحث

Moi pathétique (Le)................................ الأنا المُثير للعواطف

(O)

Objectivisme (L')....................................... الموضوعانيّة

Objectivité (L') ....الموضوعيّة

Objet d'investigation (L') ....موضوع الاستقصاء

Ontologique... أنطُولُوجيّ

Ordre dû (L') ....النّظام المُوجب

(P)

Permanant dans le temps........................ مستغرق في الزّمان

Phénoménologie (La).. ....الظّاهراتيّة

phronesis (La) ....المعرفة الإجرائيّة

Précompréhension (La) .... الفهم الماقبليّ

Préjugés (Les).. الأفكار السّالفة

Priméité (La) ....الأوّلانيّة

Proxémique (La) ....الموقعيّة / البونيّة

Proxémité (La) .... القُرب

Psychologie analytique (La)...................... علم النّفس التّحليليّ

(Q)

Qualité de subjectivité (La)........................ خصلة الذّاتيّة

(R)

Raisonnement par autorité (Le).................. الاستدلال السّلطويّ

Relations intersubjectives (Les) ....العلاقات البيذاتيّة

Rétrospectif ....استعاديّ

(S)

Sagesse (La) ....الحكمة

Science des hommes du passé (La) ....علم الغابرين

Secondéité (La) ....الثّانيانيّة

sensus communis (Le) ....المعنى المُشترك

Signifiant (Le) ....الدّال

Signifié (Le).. المدلول

Sigularité impersonnelle (La) ....التفرّد الإفراديّ

Spécificité de l'intrprétateur (La)................تَخصّة القائم بالتّأويل

Statut de l'ironie (Le)................................ شِرعة السّخرية

Structure d'anticipation (La) ....بنية الاستباق

Stylisation (La) ....الأسلبة

Subjectivant.. ...تذويتيّ

Subjectivation rationnelle (La) ....التّذويت المُعقلن

Sujet pensant (Le).. الذّات المُفكّرة

Symbolisation (La).. الأرمزة

(T)

Tiercéité (La)... الثّالثانيّة

Tradition humaniste (L)..............................السّنّة الإنسانيّة

(U)

Univoque ....نهائيّ المَفْضَى

(V)

Valeurs d'autrefois (Les)..................................قيم الغابرين

Variation (La)... الإبدال

Vérités intemporelles (Les)......................... الحقائق اللاّزمنيّة

Vraisemblance (La) ....الاحتِماليّة

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر

●ابن الفارض (عمر)، **الديوان**، طبعة دار القلم بيروت د.ت شرح عمر فاروق الطّبّاع

●قميحة (مفيد)، **شرح المعلّقات العشر**، منشورات دار الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.

●ابن العربيّ (محيي الدّين)، ديوان **ترجمان الأشواق**، دار صادر، بيروت، 1996.

2- المراجع

<u>أ- باللّسان العربي</u>

➢أحمد (إبراهيم)، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، الدار العربيّة للعلوم، ناشرون، بيروت / منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.

➢أحمد (محمّد عبد القادر)، دراسات في أدب ونصوص العصر الجاهليّ، مكتبة النّهضة المصريّة، الطّبعة الأولى،1983، ص245.

➢البريمي (عبد اللّه)، **السيرورة التأويليّة في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور**، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، الطبعة الأولى، 2010.

➢بن عيّاد (محمّد):

ـ **مسالك التّأويل السّيميائي**، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، وحدة البحث في المناهج التّأويليّة، 2009.

ـ **مضارب التّأويل**، مطبعة التّسفير الفنّيّ، صفاقس 2003.

➢ بنكراد (سعيد):

ـ **السميائيات والتّأويل، مدخل لسيميائيّات ش.س. بورس**، منشورات المركز الثّقافّي العربيّ، الطبعة الأولى، 2005، المغرب.

ـ **سيرورات التأويل من الهرموسيّة إلى السميائيّات**، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى،2011 .

ـ مقال: «سياق الجملة وسياقات النّصّ، الفهم والتّأويل»، **علامات** (المغربيّة)،عدد33، السنة 2010 .

➢حرب (علي)، **الحقيقة والتأويل: قراءات تأويليّة في الثقافة العربيّة**، دار التنوير للطّباعة والنشر، بيروت، 2007.

➢الرّيفي (هشام)، «مقال الحجاج عند أرسطو» ضمن **أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، كليّة الآداب بمنّوبة، إشراف حمّادي صمّود، سلسلة آداب، المجلّد 39 دت.

➢صولة (عبد اللّه)، «مقال الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه» ضمن كتاب **أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، كليّة الآداب بمنّوبة، إشراف حمّادي صمّود، سلسلة آداب، المجلّد 39 دت.

➢محمّد (يحيى)، **الفلسفة والعرفان والإشكالات الدّينيّة**، مؤسّسة الانتشار العربيّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 2008.

➢مصطفى (عادل)، **فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظريّة التّأويل من أفلاطون إلى جادمر**، منشورات رؤية، الطّبعة الأولى، 2007.

➢مفرّج (جمال)، مقال «الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقيّة عند هايدغر أو الفينومينولوجيا بوصفها تأويلا»، ضمن **أعمال النّدوة العلميّة الدّوليّة**

الفينومينولجيا والهيرمينوطيقا، المجلّد الثّاني، إشراف محمّد الجوّة، وحدة بحث الفينومينولوجيا، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، 2006.

➢هيدجر(مارتن)، المنادى إنشاد، قراءة في شعر هولدرلين وتاكل، ترجمة بسّـام حجّار المركز الثقافيّ العربيّ ط 1، 1984.

ب-باللسان الأعجمي

✓Anscombre (Jean-Claude) et Ducrot (Oswald), ***L'argumentation dans la langue***, Édition Mardaga, Bruxelles, 2éme édution, S.D.

✓Ducrot (Oswald), ***Le dire et le dit,*** Édition Minuit, Paris, 1984.

✓ Durand (Gilbert), ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire,*** Edition Dunod, Paris, 1984.

✓Durozoi (Gérard)et Roussel (André), ***Dictionnaire de philosophie,*** Edition Nathan, Paris, 1987.

✓Eagleton (Terry), ***Critique et théorie littéraires***, Edition Presses Universitaires France, Paris,1987.

✓Gadamer (Hans-Georges), ***Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique***, Edition Seuil, Paris, 1996.

✓ Jeanson (Francis), ***La phénoménologie*** , Edition Téqui, Paris, 1951.

✓Lanteri-Laura (Georges), ***Phénoménologie de la subjectivité,*** Presses Universitaires France, Paris, 1968.

✓Lyotard (Jean François), ***La condition postmoderne***, Publication Cérès, Tunis, 1994.

✓Pierce (Charles), ***Écrits sur le Signe***, traduction Gérard Deladale, Édition Seuil, Paris, 1978.

✓Rastier (François) ***Sémantique et recherches cognitives,*** Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

✓Ricœur Paul:

- ***Du texte à l'action***, Edition Seuil, Paris, 1987 .

- ***Histoire et Vérité***, Edition Seuil, Paris, 1967.

- ***Soi-même comme un autre,*** Edition Seuil, Paris, 1990.

✓Russ (Jacqueline), ***Dictionnaire de philosophie***, Édition Bordas, Paris, 1991.

✓Sangsue (Daniel), ***La parodie,*** Edition Hachette, 1994.

✓Woods (John)et Walton (Douglas), ***Critique de l'argumentation : logiques des sophismes ordinaires,*** traduction de M.F.Antona et autres, Edition Kimé, Paris, 1992.

ج- المواقع الإلكترونية

- http / www. Adab. Com modules. Php ? name = sh3r do what.
- http://fr.wikipedia.org/wiki/Arch%C3%A9type_(psychologie_analytique).

الفهرس العام



المؤلّف :

- أستاذ بكليّة الآداب و العلوم الإنسانيّة بصفاقس (تونس)
- من مواليد جانفي 1955 بصفاقس
- متحصّل على الأستاذيّة في اللّغة و الآداب العربيّة
من دار المعلّمين العليا بتونس سنة 1977
- متحصّل على شهادة الكفاءة في البحث بكليّة الآداب بمنّوبة سنة 1990
- متحصّل على شهادة التّعمّق في البحث (دكتوراه مرحلة ثالثة) بكلّيّة الآداب بمنّوبة سنة 1995
- متحصّل على التّأهيل الجامعيّ في اللّغة والآداب العربيّة بكلّيّة الآداب بمنّوبة سنة 2004
- مهتمّ بالأدب القديم والتّأويل السّيميائيّ والمناهج النّقديّة عامّة
- شارك في ندوات علميّة بالدّاخل والخارج
- له مقالات علميّة منشورة بمجلاّت تونسيّة و أجنبيّة
- رئيس وحدة البحث في المناهج التّأويليّة بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس
- أدار ملتقيات علميّة عديدة في نطاق الكلّيّة ووحدة البحث

- كتبه المنشورة:
  - بين الشّعر والفلسفة
  - مضارب التّأويل
  - جدليّة القصّة والشّعر
  - الرّهان التّرجذاتيّ
  - المقام في الأدب العربيّ
  - في مناهج البحث
  - مسالك التّأويل السّيميائيّ
- أشرف على كتاب جماعيّ ضمن وحدة البحث في المناهج التّأويليّة بعنوان «دروب السّيمياء»

ومن هذا المنظور رأينا من المناسب أن نضع تصوّرا نظريّا في المناهج التّأويليّة الممكن اعتمادها في تأويل العلامات الكونيّة، ولا نزعم في ذلك أنّها المناهج الممكنة الوحيدة، إنّما هي مناهج أنشأناها باعتماد جملة من القراءات النّظريّة والتّطبيقات الإجرائيّة. فصحيح أنّ المعارف النّظريّة التي استقيناها من التّأويليّة الفلسفيّة تتنزّل في سياقاتها المخصوصة بها، ولكنّنا رأينا أن نوظّفها - من جهتنا - توظيفا جديدا أنشأنا بفضله أبنية منهجيّة أربعة نزعمها مهيّأة لتأويل العلامات على اختلاف مظانّها، وقد أردنا بذلك أن نقنّن بعض الرؤى التّأويليّة حتّى لا يتيه المؤوّل في شعاب لا حدّ لها ولا منفذ وأن نجعلها موطئ قدم ميسّرا للتّطبيق.

من الفصل التّمهيديّ من الكتاب

الثمن: 15,000 د.ت
الإيداع القانوني: الثّلاثيّة الرابعة 2012
I.S.B.N: 978-9938-05-335-7
9 789938 053357
مطبعة التسفير الفني
Imprimerie Reliure d'Art
Tél.: +216 74 432 030 - Fax: +216 74 432 248
I.R.A